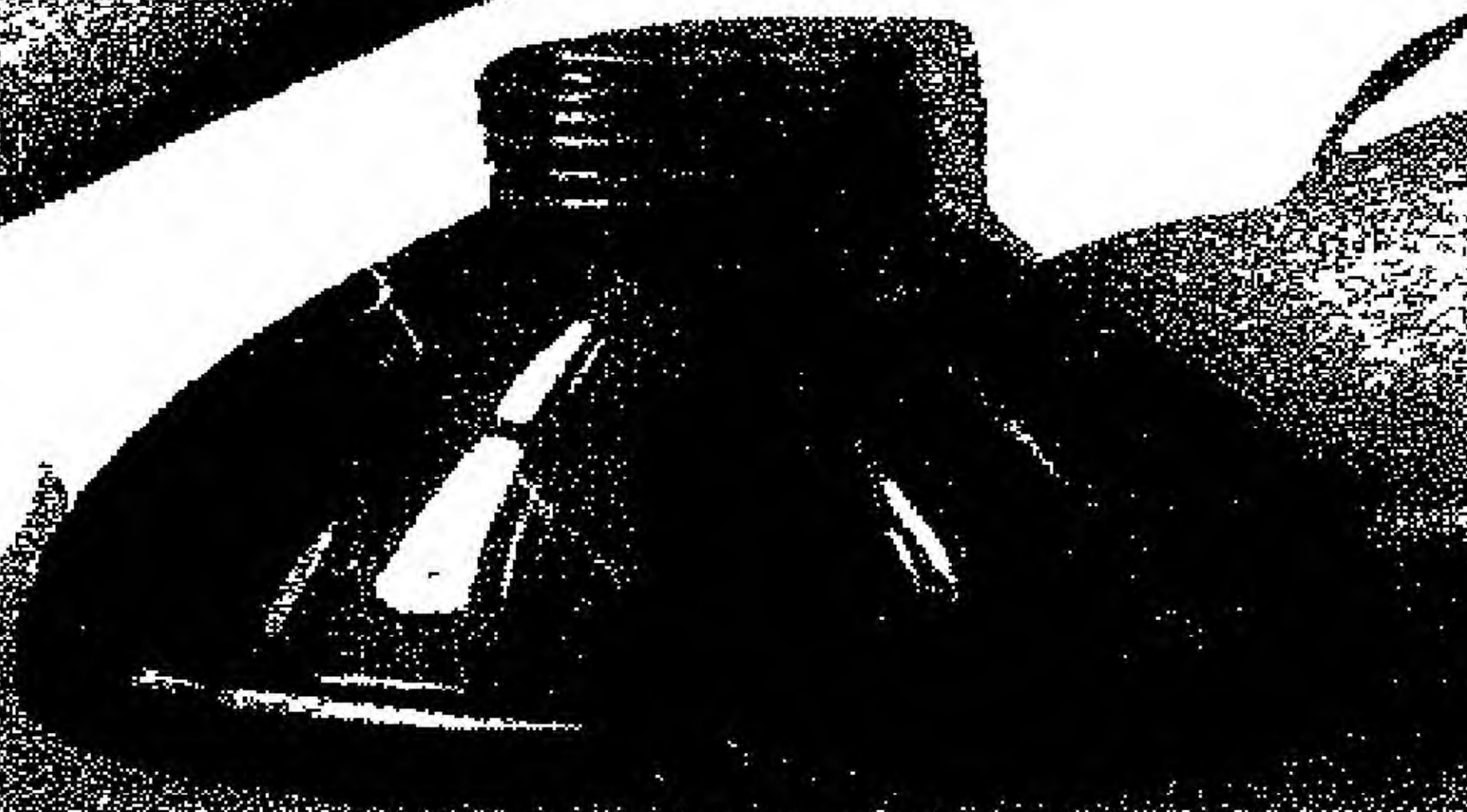


فِي فَلَسَفَةِ ابْنِ سِينَا

تحليل - نقد

دكتور / محمود صنيح

دار الدعوة



Supplies to Research
Library

Bibliotheca Alexandrina

0180692

في فلسفة

أبسن مينسا

تحليل ونقد

حقوق الطبع محفوظة
الطبعة الأولى
١٤١٧هـ - ١٩٩٧م

رقم الإيداع: ٩٦/٩٠١١
الترقيم الدولي: 5-113-253-977

دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع

المركز الرئيسي : ٢ ش منشأ - محرم بك - الإسكندرية.

ت: ٤٩٠١٩١٤ - ٤٩٠٧٩٩٨ - فاكس: ٥٩٥١٦٩٥

مكتب توزيع القاهرة: ت: ٣٨٣٢٧٤٧

دكتور
محمود ماضي

في فلسفة
ابن سينا
تحليل ونقد

دار الدعوة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

حظيت فلسفة ابن سينا^(١) وفكره باهتمام الكثير من الدارسين والباحثين ، ولاغربة في ذلك ؛ فإن ابن سينا فيلسوف موسوعي شمل فكره ميادين عدة : من فلسفة ومنطق وتصوف وأخلاق وأدب وطب وموسيقى ، فضلاً عن منهجه في النقد .

وربما يختلف الحكم على فلسفة ابن سينا باختلاف وجهات نظر الباحثين في فلسفته ، أو في ناحية خاصة من نواحي تلك الفلسفة ، وبمقدار ما ينهض من

(١) هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسين علي بن سينا . ولد في قرية أفشنة - وهي قرية مجاورة لبخارى وتقع في جمهورية أوزبكستان الإسلامية - عام ٣٧٠ هـ / ٩٨٠ م . وكان أبوه من بلدة بلخ وقد استقر به المقام في بلدة بخارى ، ويقال إنه كان من الشيعة الإسماعيلية وربما كان لذلك أثره على ابن سينا نفسه (انظر : القفطي : تاريخ الحكماء ٤١٣ ، بغداد (بدون) . والبيهقي : تاريخ حكماء المسلمين ص ٥٢ دمشق ١٩٦٤ م) .

ويشت الجيلاني صاحب « توفيق التطبيق » أن ابن سينا من أكابر علماء الإمامية الاثني عشرية ، ودلل على ذلك بما ذكره ابن سينا عن الخليفة والإمام وعصمته ، في الفصل الأخير من المقالة العاشرة من إلهيات كتاب الشفاء ، فضلاً عن تأثره بأرائهم في النفس الإنسانية وخواص القوى القدسية ومشكاة النبوة وأوصاف الكاملين والعارفين وأحوال المعاد (انظر : د . مصطفى حلمي : ابن سينا والشيعة ، والكتاب الذهبي للمهرجانات الاثني لذكرى ابن سينا ص ٧٤-٧٥ عام ١٩٥٢ م) .

ويذكر ابن سينا أنه انتهى من تحصيل جميع العلوم وهو في سن السادسة عشرة من عمره ، ووقف على تفصيلاتها ودقائقها وأغراضها ، هذا كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو فسقد قراءة أربعين مرة ومع ذلك لم يفهمه ، ولكنه بعد أن قرأ كتاب « أغراض ما بعد الطبيعة » للفارابي ، فهم الكتاب الأول في الحال (تاريخ الحكماء ص ٤١٥) . وبدأ مرحلة الإنتاج العلمي وهو في سن الواحدة والعشرين .

عاش ابن سينا حياة مستقلة ، ومع هذا لم ينقطع عن الكتابة والدوس والتأليف . وكان يستعملون هو وتلاميذه على السهر بالشراب ، فكانوا بعد أن يفرغوا من الدراسة ترفع الكتب والأقلام ويأمر بإحضار المنقيات والجوارى وآلات الطرب وأقداح الشراب [تاريخ حكماء الإسلام ص ٦٢] .

وفي آخر حياته كثرت عليه الأمراض وأدركته النية عام ٤٢٨ هـ / ١٠٣٧ م وله من العمر ثمانية وخمسون عاماً .

الفصل الأول

الله

أو

واجب الوجود

في فلسفة ابن سينا

أولاً : تمهيد : الواجب والممكن .

ثانياً : الأدلة على وجود واجب الوجود بذاته .

ثالثاً : صفات واجب الوجود .

رابعاً : علم واجب الوجود .

خامساً : تقويم ونقد .

أولاً : تمهيد :

الواجب والممكن

يمهد ابن سينا لبحثه في الوجود المطلق ولواحقه بتقسيمه الوجود إلى واجب الوجود لذاته وواجب الوجود بغيره وهو الممكن وإلى تمتع الوجود ، وذلك على النحو الذي ذهب إليه الفارابي من قبل . ويجدر بنا أن نقف مع تعريفه لكل منها :

أولاً : واجب الوجود لذاته :

يعرف ابن سينا واجب الوجود لذاته بقوله : « هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال »^(١) . « فالواجب الوجود هو الضروري الوجود »^(٢) والذي متى فرض في شيء من الحالات غير موجود لزم منه المحال ، والضرورة في وجوده هنا لا تعني بدهاته ، وعدم قبول الاستدلال عليه ، بل تعني لزوم وجوده ، وأن الوجود لا يتصور ولا يقوم بدونه . ومادام كذلك فيلزم أن يكون ، هو « الذي لذاته لا لشيء آخر ، أي شيء كان ، لزم محال من فرض عدمه »^(٣) . ومعنى هذا أن افتراض وجوده لأبد منه . وذلك كاستعمال لفظ « الوجوب » في القضية للإعراب عن جهة ، التأكيد لتعلق المحمول بالموضوع .

ثانياً : ممكن الوجود :

وممكن الوجود^(٤) هو « الذي متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال (أي) هو الذي لا ضرورة فيه بوجه ، أي لا في وجوده ولا في عدمه ، فكل من طرفي الوجود والعدم يستويان ، ولكنه مستعد لأي وجود من بعد بالفعل وتلك الحالة هي التي يطلق عليها : قبوله الوجود بالقوة »^(٥) .

(١) ابن سينا : النجاة ٣٦٦ - مطبعة السعادة بمصر ١٣٣١ هـ .

(٢) ذكر أرسطو في « التحليلات الأولى » أن « الممكن هو الذي ليس بالضروري . ومتى وضع موجوداً لم يعرض من ذلك محال » (انظر كتاب القياس ص ١٨٧ . تلخيص منطق أرسطو لابن رشد . تحقيق د . جبار تهاش . دار الفكر العربي ١٩٩٢ م .

(٣) سبق لأرسطو أن قسم الوجود إلى ما هو بالقوة وما هو بالفعل . والقوة فعلية وانفعالية : القوة الفعلية هي قدرة شيء على إحداث تغيير في شيء آخر ، أو في نفسه من حيث هو آخر . والقوة الانفعالية هي قدرة المتفعل على الانتقال من حال إلى حال بتأثير موجود آخر . أو بتأثيره من حيث هو آخر . (انظر ما بعد الطبيعة ، المقالة التاسعة ف ١ ، يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٧٥ ، ١٣٧٣ هـ - ١٩٥٣ م .

ويطلق عليه كذلك : واجب الوجود بغيره ، أو كما يسميه ابن سينا «الواجب الوجود لا بذاته» وهو الذي «لو وضع شيء مما ليس هو لصار واجب الوجود» بغيره .

ويسوق ابن سينا عدداً من الأمثلة ، على الواجب بغيره ، من ذلك : الأربعة واجبة الوجود لا بذاتها . أى أن الوجود ليس لها من ذاتها ، وإنما من شيء آخر : هو فرض اثنين و اثنين والاحتراق هو أيضاً واجب الوجود ولكن ليس لسبب ذاتي له ، بل بغيره ، فعند فرض التقاء القوة الفاعلة والقوة المتفعلة يحدث الاحتراق وبدون هذا لا يحدث .

ونخلص من هذا أن الممكن هو الشيء الذي يتساوى فرض وجوده وعدمه ، ولا يلزم عنه لذاته محال ، ويطلق عليه في الاصطلاح العام الفلسفي : عبارة عن ما ليس بممتنع ، ونظراً لكونه غير ممتنع الوجود بذاته فإنه يسمى كذلك ممكن الوجود لذاته ، وسواء سميناه ممكناً بالإطلاق ، أو ممكن الوجود لذاته أو واجب الوجود لغيره فلا بد أن نراعى هذا الغير في وجوده ، والغير هو المؤثر في الوجود الفعلي للممكن ، وتبعاً لذلك فوجوده إنما يكون بسبب نسبة موجودة بينه وبين هذا الغير الذي استمر وجوب وجوده منه « فليس للممكن في نفسه وجود واجب بغير اشتراط ألبة ، بل ما دام ذاته تلك الذات لم تكن واجبة الوجود بالذات بل بالغير وبالشرط »^(١) وواجبية وجوده باعتبار تلك النسبة أو هذا الغير تعنى توقف وجوده على الغير . ولا تعنى أنه متى وجد بذلك الغير لزم وجوده أبداً . ووجب بقاؤه دائماً لكونه قابلاً للعدم والفساد بذاته .

(١) ابن سينا : السابق من ٣٨٨ - ٣٨٩ .

ثانياً :

أدلة ابن سينا على وجود وأخت الوجود

- مقدمة
- دليل الوجود والإمكان
- نتيجة الدليل وخصيسته
- نظرة نقدية حول دليل ابن سينا

مقدمة

البرهنة على وجود الله أو واجب الوجود ، احتلت مكانة بارزة في الفكر الإنساني عامة والفكر الإسلامي خاصة وما ترتب على ذلك من موضوعات : كموضوع الذات والصفات وموضوع النبوة وبعث الرسل ، وأحكام الله في الدنيا والآخرة ، إلى غير ذلك من القضايا والمجالات^(١).

وإذا كان المتكلمون قد نظروا في الكون بحثاً عن العلة سالكين طريق المعلول، ومستخدمين في ذلك الاستقراء ، مثل إذا كان لكل حادث محدث ، ولكل متحرك محرك ، إذن يجب أن يكون لهذا العالم محدث أحدثه ، ومحرك حركه^(٢) . وهو ما يمكن أن نطلق عليه : الطريق الصاعد .

نقول : إذا كان الأمر كذلك فإن ابن سينا اختار الطريق المعاكس ، أي الدليل الهابط أو الدليل النازل من العلة إلى المعلول فيقول : « من الناس من يثبت إمكان المحسوسات ثم يتوصل به إلى إثبات واجب الوجود ، فأما نحن فقد اعتبرنا حال الوجود من حيث هو هو ، فوجدناه مقراً بإثبات واجب الوجود ، فكانت هذه الدلالة أصدق ، وعن الشبهات أبعد »^(٣) .

وهو بذلك سلك سبيل الاستنتاج لا سبيل الاستقراء وهو عنده أشرف وأوثق من الاستقراء . فهو يستدل على وجود الواجب الوجود بالوجود نفسه ، أي أنه يستدل على المعلول بالعلة .

وابن سينا - والفارابي من قبل - لا يفرق بين وجود واجب الوجود وبين ماهيته ، فلا ينفصل وجوده عن ذاته . بينما الأمر غير ذلك بالنسبة لماهية الأشياء ، فنحن نتصور ماهية شكل هندسي مثلاً ، دون أن نعرف : أهو موجود أم لا ؟ ففيمما عدا الإله الوجود غير الذات .

ذلك لأن الموجود إن كان علة ذاته فهو الحق في ذاته ، والواجب الوجود

(١) د . عاطف العراقي : أدلة وجود الله في الفكر الإسلامي . بحث ضمن دراسات فلسفية .

إلى روح عثمان أمين ص ٧١ القاهرة ١٩٧٩ م .

(٢) انظر : منهج ابن القيم في أصول الدين للمؤلف ص ٧ - ٢٢ الطبعة الأولى ١٩٨٩ م .

(٣) الرازي : لباب الإشارات والتنبيهات ص ١٥٠ سنة ١٩٨٦ م .

بذاته . وإن كان معلولاً لغيره ، فوجوده مستمد من غيره ، وليس جزءاً من ذاته وليس ثمة إلا الله هو واجب الوجود بذاته ^(١) .

هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى فإن فلسفة ابن سينا في مسائل الواجب والممكن تقوم على مبدأ أنه « لا شك أن هنا وجوداً » ^(٢) لذا نراه يسوق أدلته على وجود الواجب مستنداً إلى تأمل الوجود ذاته ثم قسمته العقلية إلى واجب ويمكن ، وهاكم الدليل بصورة المتعددة .

دليل الوجوب والإمكان : يصوغ ابن سينا هذا الدليل بعدة صور ، ففي صورة منها يقرر أن الوجود إن كان واجباً ثبت المطلوب ، وإن كان ممكناً احتاج إلى واجب يرجع وجوده على عدمه ، يقول : « وكل وجود ، فإما واجب ، وإما ممكن ، فإن كان واجباً فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب » . ^(٣)

ولكن يبدو أن ابن سينا لم يكتف بهذه الصورة ، لذلك نراه في صورة أخرى يفترض أن الوجود ممكن وليس واجباً ، وفي هذه الحالة الأخيرة يظل الممكن بحاجة إلى واجب يرجع وجوده على عدمه أي أن الممكن لا بد أن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود . يقول في إشارة من إشارات : « ما حقه في نفسه الإمكان فليس بصير موجوداً من ذاته ، فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه . ومن حيث هو ممكن ، فإن صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته ، فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره » . ^(٤) بمعنى إن كان ممكناً فلا بد أن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود .

غير أن ابن سينا يحتاط للأمر في تلك الصورة فيقدم بعض المقدمات التي تعين على بيان مقصوده وتحقيق هدفه . من هذه المقدمات :

« أنه لا يمكن أن يكون في زمان واحد لكل ممكن الذات علل ممكنة الذات بلا نهاية ، وذلك لأن جميعها - أي هذه العلل جميعاً - إما أن يكون موجوداً معاً ،

(١) ابن سينا : الإشارات ص ١٤٠ . ليدن ١٨٩٠ م . د . مذكور : في الفلسفة الإسلامية ج ٢ ص ١٧٧ .

(٢) النجاة ص ٣٨٣ .

(٣) ابن سينا . : السابق ص ٣٨٣ .

(٤) الإشارات ق ، ٣ ، ٤ ص ٤٤٧ ، ١٤٨ تحقيق د . دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٨ .

وإما أن لا يكون موجوداً معاً^(١) .

فإذا كانت موجودة معاً ترتب على ذلك الاحتمالات أو قل المحالات الآتية :
١- إذا كانت الأسباب والعلل الكامنة وراء ممكن الوجود موجودة معاً ،
وليس فيها واجب الوجود فإن هنا احتمالين - أيضاً - هما : إما أن تكون - أى
العلل - واجبة الوجود بذاتها ، أو ممكنة الوجود^(٢) .

ويسارع ابن سينا إلى التنبيه إلى أنها إن « كانت واجبة الوجود بذاتها وكل
واحد منها ممكن الوجود لآدى ذلك إلى أن يكون واجب الوجود متقوماً بممكنات
الوجود ، وهذا محال ، لأن الواجب لا يتقوم بالممكن فضلاً عن أنه حلف

٢- كشف ابن سينا في المقدمة السابقة عن الخلل الناتج في حالة كون العلل
واجبة بذاتها ، وهو هنا يفترض افتراضاً ثانياً ، هو : أن جملة الأسباب والعلل
ممكنة الوجود . فماذا تكون النتيجة ؟ يقول : إنها « محتاجة في الوجود إلى
مفيد الوجود »^(٣) وهذا المفيد « إما أن يكون خارجاً منها ، أو داخلياً فيها » فإن
كان داخلياً فيها فهذا يعنى أن واحداً من الجملة واجب الوجود وقد ثبت « أن
كل واحد منها ممكن الوجود » وهذا خلف .

٣- ثبت في المقدمة السابقة أن واحداً من جملة علل ممكن الوجود ليس
واجباً ، وأن جملة هذه العلل ممكنة الوجود وأن مفيد الوجود - فرضاً
واحد منها ، أى أنه داخل فيها ، وهو ممكن الوجود ، فعلى ذلك « يكون هو
علة لوجود الجملة ، وعلة الجملة هو علة أولاً لوجود أجزائها ومنها هو ، فهو
- إذن - علة لوجود نفسه ، وهذا مع استحالة - إن صح لأن يكون علة
لنفسه . معلولاً لها - فهو من وجه ما نفس المطلوب ، لأن كل شيء يكون كافياً
في أن يوجد ذاته . فهو واجب الوجود »^(٤) ولا يمكن أن يكون ممكن الوجود .

٤- ثبت أن مفيد جملة علل ممكن الوجود لا يمكن أن يكون داخلياً فيها ، إذن
لابد من الافتراض أنه خارج عنها « ولا يمكن أن يكون علة ممكنة » لأن جملة
العلل الكامنة وراء ممكن الوجود ممكنة أيضاً . « فهو إذاً خارج عنها وواجب
الوجود بذاته ، فقد انتهت الممكنات إلى علة واجبة الوجود فليس لكل ممكن علة

(١) النجاة ص ٣٨٣ .

(٢) المصدر السابق .

(٣) المصدر السابق .

(٤) المصدر السابق ص ٣٨٤ . والإشارات في ٢ ص ٤٥٢

ممكنة بلا نهاية ، ^(١) أى استحالة تسلسل الممكنات إلى ما لا نهاية . قام الدليل إذن على أنه لا بد للممكنات من أمر خارج عنها يكون موجوداً بنفسه ، فلا يكون وجوده بأمر خارج عنه .

ويلخص ابن سينا هذا كله فى إشاراته وتبييناته فيقول : « تبينه : أما أن يتسلسل ذلك أى ما حقه فى نفسه الامكان إلى غير النهاية ، فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكناً فى ذاته ، والجملة متعلقة بها ، فتكون غير واجبة أيضاً ، ونحب بغيرها . » ^(٢)

«إشارة : كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات - كانت متناهية أو غير متناهية - فقد ظهر أنها إذا لم يكن فيها إلا معلول احتاجت إلى علة خارجة عنها ، لكنها يتصل بها لا محالة طرف ، وظهر أنه إن كان ما ليس بمعلول ، فهو طرف ونهاية . فكل سلسلة تنتهى إلى واجب الوجود بذاته » ^(٣) .

وكما أثبت بطلان التسلسل ، فإنه هنا يدل على بطلان الدور ، فيقول : « أنه لا يجوز أن يكون للعلل عدد متناه ، وكل واحد منه ممكن الوجود فى نفسه ، لكنه واجب بالآخر إلى أن ينتهى إليه أى إلى نفس كل واحد - دوراً . ولتقدم مقدمة أخرى فنقول :

« إن وضع عدد متناه من ممكنات الوجود بعضها لبعض على الدور ، فهو أيضاً محال . وتبين - هذه المقدمة - بمثل ببيان المسألة الأولى ، ويخصها أن كل واحد منها يكون علة لوجود نفسه ، ومعلول لوجود نفسه ، ويكون حاصل الوجود عن شيء إنما يحصل بعد حصوله بالذات . وما توقف وجوده على وجود البعدية الذاتية ، فهو محال الوجود . . .

وليس المحال هو أن يكون وجود ما يوجد مع الشيء شرطاً فى وجوده ، بل وجود ما يوجد عنه ويعدّه » ^(٤) .

وفى صورة ثالثة ينزل من الوجود الواجب إلى الممكن ويستخدم لفظة

(١) السابق ص ٣٨٤ . والإشارات ق ٢ ص ٤٥٢ .

(٢) ابن سينا : الإشارات ق ، ٣ ، ٤ ص ٤٤٩ تحقيق د . دنيا .

(٣) ص ٤٥٥ ف ١٥ .

(٤) النجاة ص ٣٨٤ - ٢٨٥ .

الحدوث مع الامكان . فيقول : « إنه لا بد من شيء واجب الوجود ، لأنه إن كان كل موجود ممكناً ، فإما أن يكون مع إمكانه حادثاً أو غير حادث .
فإن كان غير حادث :

١- إما أن يكون وجوده بعلة .

٢- أو بذاته .

فإن كان بذاته فهو واجب . لا يمكن .

وإن كان بعلة ، فعلته معه . والكلام فيها كالكلام في الأول .

وإن كان حادثاً : وكل حدث فله علة في حدوثه ، فلا يخلو :

١- إما أن يكون حادثاً ولكن يلزم حدوثه بطلان هذا الحدوث فلا يبقى زماناً .

٢- وإما أن يكون إنما يبطئ بعد الحدوث بلا فاصل زمان بل يترتب البطلان على الحدوث مباشرة .

٣- وإما أن يكون بعد الحدوث باقياً .

والقسم الأول ظاهر الإحالة . والقسم الثاني أيضاً مسحال ، لأن الآفات لا تتألي ، وحدث أعيان واحدة بعد الأخرى متباينة في العدد - لا على سبيل الاتصال الموجود في مثل الحركة - يوجب تتالي الآفات ، وقد بطل ذلك في العلم الطبيعي .

وأما القسم الثالث : الذي يفترض موجودات حادثه وباقية فنقول فيه : إن كل حادث فله علة في حدوثه ، وعلة في ثباته وبقائه ويمكن أن تكون العلتان ذاتاً واحدة ، مثل القالب في تشكيله الماء .

ويمكن أن يكونا شيئين : مثل الصورة الصنمية ، فإن محدثها الصانع ، ومشتبها جوهر العنصر المتخذة منه .

ولا يجوز أن يكون الحادث ثابت الوجود - بسعد حدوثه - بذاته ، حتى يكون إذا حدث ، فهو واجب أن يوجد ويثبت لا بعلة في الوجود والثبات . . . فإننا نعلم أن وجوده وثباته ليس واجباً بنفسه ولا ثابتاً بنفسه ، بل لا بد له من علة ، وتلك العلة هي واجب الوجود وذلك لأن الممكنات إذا وجدت وثبت وجودها كان لها علل لشبها الوجود . ويجوز أن تكون تلك العلل ، علل الحدوث بعينها إن

بقيت مع الحادث ، ويجوز أن تكون عللاً أخرى ولكن مع الحوادث ، وتنتهي -
 أى جميع العلل - لا محالة إلى واجب الوجود ، إذ قد بينا أن العلل لا تذهب
 إلى غير النهاية ولا تدور ^(١) .

نتيجة الدليل وخصيصته :

واجب الوجود إذن هو العلة الأولى ، ومبدأ الوجود المعلول على الإطلاق ،
 فلا توجد سوى علة واحدة مطلقة هي واجب الوجود ، لأن ما سوى الواجب
 هي الممكنات ، أى الموجودات الصادرة عنه ، المفتقرة فى وجودها الممكن إلى
 عليته ، وترتقى العلل كلها إليه إذ هو غاية الموجودات جميعاً حيث إنه معشوق
 ومعقول ، وبذلك ترجع العلل ^(٢) المادية والفاعلية والصورية إلى العلة الغائية
 إلى العلة الأولى المطلقة ، وهو البارى عز وجل ^(٣) .

أما دليل ابن سينا ، فهو - وكما قلنا من قبل - الدليل الهابط ، أو النازل
 من العلة إلى المعلول ، من السبب إلى المسبب ، من الموجد إلى الموجود

يقول ابن سينا : « تأمل كيف لم يحتج ببياننا لثبوت الأول ووجدانيته إلى
 اعتبار من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلاً عليه ، ولكن هذا الباب أوثق
 وأشرف أى إذا اعتبرنا حال الوجود يشهد به الوجود من حيث هو وجود ،
 وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود . وإلى مثل ذلك أشير فى
 الكتاب الكريم (سريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه
 الحق) أقول : إن هذا حكم لقوم - أى المتكلمين والحكماء الطبيعيين - ثم
 يقول : (أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد) ^(٤) أقول : إن هذا حكم
 للصديقين - أى الحكماء الإلهيين - الذين يستشهدون به لا عليه ^(٥) أى
 يستشهدون بالدليل الوجودى ^(٦) أو الأنطولوجى ، وهو عكس دليل المتكلمين
 الذين يستدلون على وجود الله بآثار الله تعالى ، يستدلون بالخلق على

(١) النجاة ص ٣٨٦ ، ٣٨٧ ، ٣٩٠ .

(٢) ابن سينا : الإشارات ج ٣ ص ٣٠ .

(٣) د . أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٤٥٧ دار المعرفة الجامعية مصر ١٩٨٤ م .

(٤) فصلت : ٥٣ . شارات ج ٣ ص ٤٨٢ - ٤٨٣ .

(٥) الإشارات ج ٣ ص ٤٨٢ - ٤٨٣ .

(٦) د . جلال شرف . الله والعالم والإنسان . ص ٣٣٨ دار المعارف بمصر ١٩٧١ م .

الخالق، بالمعلولات على العلة . بالحادث على المحدث .
فلما كانت الاجسام والأعراض حادثة ، وكل حادث لابد له من محدث ،
ولا يمكن التسلسل إلى ما لا نهاية ، لأن التسلسل باطل ، فإن العقل يحكم
بوجود موجود أو مُحدث غير حادث ولا مخلوق هو الله عز وجل . وواضح أن
ابن سينا وهو يستدل بطريقة الامكان بذل مجهوداً كبيراً لابطال التسلسل ، مع
علمنا بأن كون الممكن يفتقر إلى الواجب علم ضروري لا يحتاج إلى نفي
التسلسل .

أما أنه استخدم البرهان العقلي اليقيني فهذا مما لا ريب فيه .

نظرة نقدية حول دليل ابن سينا

قلنا إن دليل ابن سينا دليل نازل من العلة إلى المعلول ، بينما دليل المتكلمين دليل صاعد ، من العالم وما فيه من موجودات إلى ضرورة التسليم بوجود الله تعالى ، لأن هذا الطريق يعد تعبيراً قوياً عن الغائية والعناية الإلهية^(١) .

ومن المعلوم أن طرق إثبات وجود الله تعالى ومعرفته ، كثيرة ومتعددة ، غير أن كل طائفة تسلك طريقاً إلى إثبات معرفته جل وعلا ، ويظن من يظن أنه لا طريق إلا طريقته ، ولا شك أن هذا خطأ .

وهذه الطرق تتنوع تنوع تارة بتنوع أصل الدليل ، وتارة بزيادة مقدمات فيه يستغنى عنها آخرون . فهذا يستدل بالامكان ، وهذا بالحدوث ، وهذا بالآيات ، وهذا يستدل بحدوث الذوات ، وهذا بحدوث الصفات ، وهذا بحدوث المعين كالإنسان^(٢) ولقد بنى ابن سينا دليله على فكرة الوجود . وبدأ من الوجود الواجب ، ثم انتقل إلى الوجود الممكن بعلمه أو بحدوثه وهذا الدليل الذي يفتخر به ابن سينا لم يسلم من النقد هو الآخر ، فقد تناوله الغزالي في «تهافت الفلاسفة» بالنقد والتفنيد ، والشهرستاني في «الملل والنحل» ، فضلاً عن تخصيصه كتاب «مصارعة الفلاسفة»^(٣) لهذا الغرض . وعرض له ابن تيمية في مواضع عديدة من كتبه ، بل إننا نرى ابن رشد أشد وطأة في نقده للفارابي وابن سينا حتى من خصوم الفلاسفة أنفسهم ، ولكل من الناقدين وجهة نظر واعتبار يخصه في نقد الشيخ الرئيس كما يلقبونه .

أ - فمثلاً نجد الغزالي لم يعترف إلا بالامكان الذهني لذا انتقد ابن سينا - وغيره من الفلاسفة المشائين - لقولهم إن الامكان وصف إضافي لا قوام له بنفسه ، فلا بد له من محل يضاف إليه . فالوجود والامكان والاستحالة تقديرات ترجع إلى قضاء العقل . (٤)

(١) د . عاطف العراقي . أدلة وجود الله . . . ص ٧٩ مصدر سابق .

(٢) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ج ٣ ص ٣٣٣ تحقيق د . محمد رشاد سالم . مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م .

(٣) مصارعة الفلاسفة : تحقيق د . سهير محمد مختار ١٩٧٦ م .

(٤) تهافت الفلاسفة ص ٦٥ تقديم د . جبرار جهامي دار الفكر اللبناني ١٩٩٣ م .

ب- وأما ابن تيمية فيأخذ على ابن سينا قوله : « كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره » ، فأما : واجب أو ممكن » ، وهذا يصح في نظر ابن تيمية إذا علم أن الموجود في الخارج له ذات يمكن أن يلتفت معها إلى غيرها ، ليقال : إن تلك الذات إما واجبة ، أى يجب لها الوجود ، وإما أن لا يجب .

وعندما نلتفت إلى الموجود الواجب لمجد الوجود ثبت له باعتبار ذاته هو ،
 لكن إذا التفتنا إلى الموجود بالغير ، فلما أن نلتفت إليه باعتبار ذاته فعندئذ لا
 وجود له باعتبار تلك الذات ، وإن نظرنا إليه باعتبار الغير فالغير هو الحقيقة وما
 سواه فلا يعتد به أصلاً .

وأضاف ابن تيمية في نقده قائلاً : « إن طريقة ابن سينا توجب إثبات واجب الوجود لو أنه فسر الممكن بالممكن الذي يكون موجوداً تارة ومعدوماً أخرى ، أما وقد فسر الممكن بالممكن الذي ينقسم إلى قديم واجب بغيره ، وإلى محدث مسبوق بالعدم ، فلا يصح له لا إثبات واجب بنفسه ، ولا إثبات ممكن يدل على الواجب بنفسه » (١)

ج- ومن مآخذ الشهرستاني على ابن سينا إطلاقه لقظة واجب الوجود على كل من الواجب والممكن ، وقوله في النجاة : « ثم إن الواجب الوجود قد يكون واجباً بذاته ، وقد لا يكون بذاته » (٢)

يقول الشهرستاني : هذا قول بعموم وجوب الوجود للقسمين ومعناه أن ابن سينا جعل « لواجب الوجود قسماً وهو الممكن بذاته ، ويلزم على ذلك أن يكون شاملاً للقسمين شمولاً بالقسمة (أو بالسوية) من حيث الوجودية ، فيصلح أن يكون جنساً ، أو لازماً في حكم الجنس .

ونخص أحد القسمين بمعنى يصلح أن يكون فصلاً أو في حكم الفصل،
فيتركب ذات واجب الوجود من جنس وفصل، أو ما في حكمها من اللوازم
وذلك ينافي الوحدة، ينافي الاستغناء المطلق^(٣).

(١) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل جـ ٢ ص ٣٣٨ .

(٢) النجاة : ص ٢٦٦ .

(۳) شهرستانی : السابق ص ۱۴ .

وبؤرة النقد تنحصر في أن لفظة واجب الوجود تطلق على كل من الواجب والممكن ، وإذا كانت تطلق على كل منهما فإنه يلزم عند إرادتها للبارى أن يذكر معها ما يميزه عن غيره فيقال مثلاً: واجب الوجود لذاته ، وذلك نظير القسم الثاني وهو واجب الوجود بغيره، وإذا لزم أن يذكر مع قولنا واجب الوجود لفظة تميزها عن غيرها كانت تلك اللفظة فصلاً مميّزاً أو بمثابة الفصل ، فيلزم تبعاً لذلك التركيب ، والتركيب يناهى الوحدة المطلقة التي يجب أن يكون عليها البارى .

ولكن يبدو أن تناقض ابن سينا ، تناقض لفظي لا معنوي ، فالوحدة محققة من جهة وإن أصابها التناقض من جهة اللفظ ^(١) ولهذا اعتبر ابن رشد عبارة ابن سينا المؤدية إلى التناقض اللفظي ركيكة وردية .

د- وجاء دور ابن رشد فلقد اعترض على تقسيم ابن سينا الوجود إلى واجب وممكن ، واعتبر أنه " أول من استنبط عبارة : ممكن الوجود من ذاته واجب بغيره . أما هو فقد ميز بين إكثنتين : الممكن الحقيقي ، والممكن الذهني .

يقول ابن رشد : « وأما الممكن الذي قسم إليه ابن سينا الموجود ، فليس معنى خارج النفس بالفعل ، وهو عبارة رديه كما قلنا ، وذلك أن الموجود الذي له علة في وجوده ، ليس له مفهوم من ذاته إلا العدم ، أعني أن كل ما هو موجود من غيره فليس له من ذاته إلا العدم ، إلا أن تكون طبيعته طبيعة الممكن الحقيقي ، ولذلك كانت قسمة الموجود إلى واجب الوجود وممكن الوجود قسمة غير معروفة ، إذا لم يرد بالممكن الحقيقي . » ^(٢)

أما عن قول ابن سينا: « الواجب الوجود من غيره هو ممكن الوجود من ذاته ، والممكن يحتاج إلى واجب » فيرى ابن رشد ، أنها زيادة من عنده وإضافة إلى ما ذهب إليه القدماء - أرسطو - لذلك فهي عنده فضل وخطأ ، « لأن الواجب كيفما فرض ليس فيه إمكان أصلاً ، ولا يوجد شيء ، ولا طبيعة واحدة ويقال في تلك الطبيعة إنها ممكنة من جهة واجبة من جهة ، لأنه قد بين القوم - أي أرسطو ومنه تبعه - أن الواجب ليس فيه إمكان أصلاً لأن الممكن نقيض الواجب » ^(٣) .

(١) الشهرستاني : السابق . تعليق للدكتورة سهير مختار ص ٤٠

(٢) ابن رشد : تهافت التهافت ص ١٢٢ تحقيق د . محمد العربي دار الفكر اللبناني ١٩٩٣ .

(٣) ابن رشد : السابق ص ٢٢٣ ، ٢٢٤ .

معلوم أن الممكن الذي يمكن وجوده وعدمه لا يكون محدثاً ، كائناً بعد أن لم يكن . ونقد ابن رشد جاء في موضعه تماماً ، إذ كيف يعقل : أن الممكن بنفسه ، وله ذات يجرى عليها الوجود والعدم ، ومع ذلك قد تكون قديمة أزلية واجبة بغيرها . ولاشك أن هذا تناقض ، حتى عند ابن سينا نفسه . فقد صرح في غير موضع من « الشفاء » أن الممكن الذي يقبل الوجود والعدم ، لا يكون إلا حادثاً ، مسبوقاً بالعدم .

ثم يتساءل ابن رشد : « هل تفضى الطريقة التي سلكها ابن سينا في واجب الوجود وممكن الوجود إلى نفى مركب قديم ؟

ويجيب بأنها لا » تفضى إلى ذلك لأنه إذا فرضنا أن الممكن ينتهي إلى علة ضرورية ، والضرورية لا تخلو :

إما أن يكون لها علة .

أو لا علة لها .

وإنه إن كانت لها علة فإنها تنتهي إلى ضروري لا علة له فاعلة ، لا إلى موجود ليس له علة أصلاً .

لأنه يمكن أن يكون علة صورية ، أو مادية . إلا أن يوضح أن كل ماله مادة وصورة ، وبالجملية كل مركب فواجب أن يكون له فاعل خارج ، وهذا يحتاج إلى بيان . ولم يتضمنه القول المسلوك في بيانه واجب الوجود مع ما ذكرنا فيه من الاختلال ^(١) .

هذه بعض المآخذ على نظرية الواجب والممكن والتي تبناها ابن سينا ومن سار على طريقته في إثبات الواجب بذاته ، والتي أطال فيها ، مع أن إثبات الموجود الواجب ، الخالق ، وإثبات الممكن المحدث الخلق ، هو من الأمور البينة .

أما إثبات الموجود المحدث ، فيما نشاهده من كون بعض الموجودات يوجد بعد عدمه ، ويعدم بعد وجوده فمعلوم أن المحدثات لا بد لها من محدث لا يكون محدثاً ، وكل محدث ممكن ، والممكنات لا بد لها من واجب .

والموجود : إما أن يكون محدثاً وإما أن يكون قديماً ، والمحدث لا بد له من قديم ، فلزم وجود القديم على التقديرين .

(١) ابن رشد : السابق ص ١٨١ .

*** في فلسفة ابن سينا (تحليل ونقد) *** ٢٧ ***

وكذلك الموجود : إما أن يكون مخلوقاً ، أو لا يكون . ومعروف بدهة أن المخلوق لا بد له من خالق . فيلزم ثبوت الموجود غير المخلوق على التقديرين .
ومعلوم أن كل موجود سوى الواجب ، يمكن وجوده وعدمه ، وكل ما كان كذلك فإنه لا يكون إلا موجوداً بعد عدمه .

* * *

ثالثاً :

صفات واجب الوجود

- الأسس الفلسفية لتفنى الصفات عند ابن سينا
- الصفات عين الذات
- أبرز الأدلة على كون الصفات عين الذات
- بساطة واجب الوجود
- نقد وتقييم

توبيخ

أثبت ابن سينا وجود واجب الوجود بالبرهان العقلي ، غير أنه احتج على مغايرته للموجودات بطريقة مبنية على نفى الصفات .

والسؤال الآن : ما هي الصفات التي أضفها ابن سينا على واجب الوجود ؟ وكيف يتسنى له أن يضمني ثم ينفي ؟

قبل أن نتناول تفصيل الإجابة على هذه التساؤلات ، يحسن بنا أن نشير أولاً إلى اختلاف الفرق في مسألة صفات الباري جل وعلا .

ذهب المشبهة والمجسمة إلى تشبيه صفات الباري بصفات المخلوقين^(١) . وذهبت المعتزلة إلى نفى الصفات مخافة مشابهة الخالق بالمخلوق . يقول الشهرستاني : « الذي يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد : القول بأن الله تعالى قديم والقدم أحسن وصف لذاته ، وأنهم نفوا الصفات القديمة أصلاً . فقالوا : هو عالم بذاته ، قادر بذاته ، حي بذاته ، لا يعلم وقدرة وحياة هي صفات قديمة ، ومسمان قائمة به ، لو شاركت الصفات القدم الذي هو أحسن الوصف لشاركته في الإلهية »^(٢) . أي أن المعتزلة اعتقدوا أن إثبات صفات قديمة لله تعالى ، يعني تعدد القدماء .

أما المثبتة فيقوم مذهبهم على :

- ١- وصف الله تعالى بما وصف به نفسه ، لأنه لا يصف الله أعلم بالله من الله « أنتم أعلم أم الله »^(٣) ، وبما وصفه به الرسول صلى الله عليه وسلم ، فهو الأعلم بالله بعد الله « وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى »^(٤) .
- ٢- تنزيه الله تعالى عن أن يشبه شيء من صفاته شيئاً من صفات المخلوقين ، مصداقاً لقوله تعالى : « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير »^(٥) وقوله تعالى :

(١) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ٢١٤ دار الآفاق بيروت ١٩٧٧ م .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٥١ وأيضاً : منهج ابن القيم في أصول الدين للمؤلف ص ٣٤-٦٤ .

(٥) الشورى : ١١ .

(٤) النجم : ٣ .

(٣) البقرة : ١٣٩ .

ولم يكن له كفواً أحده^(١).

٣- أن كل اسم من أسماء الله يدل على معنى لم يدل عليه الاسم الآخر ، فلو لم تكن أسماءه مشتملة على معان وصفات لم يسغ أن يخبر عنه بأفعالها ، فلا يقال يسمع ويرى ويعلم ويقدر ويدبر ، فإن ثبوت أحكام الصفات فرع من ثبوتها ، فإذا انتفى أصل الصفة استحال ثبوت حكمها . وأيضاً لو لم تكن أسماءه ذات معان وأوصاف لكانت جامدة كالاعلام المحضة ، والتي لم توضع لسمائها باعتبار معنى قام به فكانت كلها سواء ، ولم يكن فرق بين مدلولاتها ، وهذه مكابرة صريحة ، فإن من جعل اسم التقدير هو معنى اسم المعطى ، هو معنى المانع ، فقد كابر العقل واللغة والقطرة^(٢) . فكل ما فى هذه الأسماء من النفع والإحسان دال على رحمته وما فيها من البطش والانتقام دال على غضبه ، وما فيها منه الإكرام والتقريب والعناية دال على محبته .

فتجريد الذات عن الصفات الذى وقع فيه الجسمية والفلاسفة ، هو تجريد ذهنى محض لاحقيقة له

الأسس الفلسفية لنفى الصفات عند ابن سينا .

بنى ابن سينا نفيه للصفات على قواعد لا تكاد تخرج عما سبقه إليه أرسطو والفارابى ، فالفارابى مثلاً يقول فى « فصوص الحكم » . « واجب الوجود بالذات لا ينقسم بالفصول ، فلو كان له فصل لكان الفصل مقوماً له ، وكان داخلاً فى ماهيته ، وهو محال

» وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد ، وإلا كان معلولاً له » .

« وجوب الوجود لا ينقسم بأجزاء القوام ، مقدارياً كان أو معنوياً ، وإلا لكان كل جزء من أجزائه إما واجب الوجود ، فيتكثر واجب الوجود ، وإما غير واجب الوجود فهذا أقدم بالذات من الجملة ، فتكون أبعد من الجزء فى الوجود .

(١) الإخلاص ٤٠ .

(٢) ابن القيم . مدارج السالكين ج ١ ص ٢٤ دار الكتاب العربى بيروت ١٣٩٢ هـ وأيضاً : الشهرستانى : نهاية الإقدام ص ٢ ، والغزالي الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٥٤ .

« واجب الوجود بذاته لا جنس له ، ولا فصل له ولا نوع ولا ند له ، واجب الوجود لا مقوم له ، ولا موضوع له ولا عوارض له ، ولا لبس له. »^(١)
وابن سينا على نفس المتوال ينسج ، فالأول لا جنس له ، ولا فصل له ولا حد له ولا يشار إليه إلا بصريح العرفان العقلي .

ونلتقى بأول قساعة يضعها كأساس لنفي الصفات فيسرى أنه لو التأم واجب الوجود من شيئين أو أشياء تجتمع لوجب بها ، ولكان الواحد منها قبل واجب الوجود مقوماً له ، فوجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم »^(٢) .
ومغزى تلك القاعدة الفلسفية أن أقسام الشيء سابقة عليه ومقومة له ، وأن وجود الشيء المنقسم عبارة عن مجموع الأجزاء فتكون الأجزاء مقدمة عليه ومقومة لنفس وجوده .

ثم ينتقل إلى القاعدة الثانية ، فيقول إنه « لو حل في ذاته صفات لكانت تلك الصفات ، إما واجبة لذاتها فيكون واجب الوجود أكثر من واحد ، أو ممكنة لذاتها فتكون واجبة به فتكون ذاته فاعلة لها ، وقابلة لها ، وذلك ممنوع ، لأن الفرد لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً . »^(٣)

وأما القاعدة الثالثة فيرى ابن سينا أن زيادة الصفات يوجب الكثرة ويؤدي إلى التركيب في الذات .

ولقد نفى ابن سينا وغيره من الفلاسفة كل وجه من وجوه التركيب الخمسة وهي :

الأول : قبول الانقسام فعلاً ووهماً ، خلافاً للأجسام ؛ فإن كل جسم منها ليس واحداً مطلقاً ، بل هو واحد من جهة الاتصال ، أي اتصال أجزائه القابلة للزوال ، وبالتالي فهو وجود كمي منقسم فعلاً باعتبار كميته ، وما جار انقسامه فعلاً جاز انقسامه ووهماً ، والبارى منزّه عن كل من الانقسامين .

(١) الفارابي : فصوص الحكم ص ١٣٢ (ضمن مجموعة رسائل الفارابي) ط الخاني ١٩٠٧ م ، د . محمد السيد الجليلند : الإمام ابن تيمية وقضية التأويل ص ١٠٦ عكاظ للنشر ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م .

(٢) ابن سينا : الإشارات ص ٣ - ٥٣ دار المعارف ١٩٦٨ تحقيق د . سليمان دنيس . والنجاة ص ٣٧٤ السعادة بمصر ١٣٣١ هـ .

(٣) الرازي : دليال الإشارات ص ١٤٧ .

الثاني : وكما نفى قبول الذات للانقسام الفعلي كما في الاجسام ، فقد نفى الانقسام العقلي ، مثل أن ينقسم الشيء في العقل إلى معنيين مختلفين ، لا بطريقة الكمية ، كاتقسام الجسم إلى الهولي والصورة ، فإن كل واحد من الهولي والصورة إن كان لا يتصور أن يقوم بنفسه دون الآخر ، فهما شيان مختلفان بالحد والحقيقة يحصل من مجموعهما شيء واحد هو الجسم ، وهذا أيضاً منفي عن الله سبحانه وتعالى ، فلا يجوز أن يكون الباري صورة في جسم ، ولا هيول لجسم ، ولا مجموعهما . أما منع مجموعهما فلعنتين : إحداهما : أنه يمتنع أن يكون صورة وهيولي لجسم ، لأنه ينقسم عند التجزئة فعلاً أو وهماً كما ذكرت وهو يستحيل على الباري .

وثانيتهما : أنه كذلك يمتنع أن ينقسم بالمعنى والتعقل إلى صورة وهيولي لعللة الاحتياج فيهما . فإذا تصورنا عقلاً صورة لزم احتياجها إلى مادة ، والمادة منقسمة ، وكذلك إذا تصورنا مادة لزم تعقل الصورة لها ، فكل من الصورة والمادة متلازمان ، وتصور الاحتياج ولزوم أحدهما للآخر نوع من التركيب ، فضلاً عن وجود الاحتياج ، والباري مستغن من كل وجه فلا يجوز أن يرتبط وجوده بشيء سواه .

الثالث : وانتقل ابن سينا من نفي التركيب المؤدى إلى الانقسام فعلاً أو وهماً أو عقلاً إلى نفي كثرة الصفات الزائدة على ذاته - فيما يرى هو - لأن هذه الصفات إن كانت واجبة الوجود ، كان وجوب الوجود مشتركاً بين الذات وبين هذه الصفات ، ولزمت كثرة في واجب الوجود وانتفت الوحدة في رأي ابن سينا . والمعنى - في رأي ابن سينا - أنه يتنفي التركيب في الذات فعلاً أو عقلاً كما يتنفي التركيب في الصفات ، حذراً من اشتراك الصفات مع الذات في واجبية الوجود .

الرابع : وكذلك نفى التركيب في التعريفات أو التركيب الحمل ، مثل قولنا في الوضع والحمل : اللون أسود ، فإن اللون شيء والسواد شيء ، واللون جنس والسواد فصل ، مثل قولنا : الإنسان حيوان ناطق ، وكل تعريف من هذا القبيل مركب من الجنس والفصل ، وهو نوع من الكثرة ، وهذا أيضاً منفي عن المبدأ الأول .

الخامس : وأيضا تنفى الكثرة من جهة تقدير ماهية ، وتقدير وجود لتلك الماهية ، فإن للإنسان ماهية قبل الوجود والوجود يرد عليها ويضاف إليها ، وكذلك المثلث مثلاً ، له ماهية ، هو أنه شكل تحيط به ثلاثة أضلاع ، وليس وجود جزء من ذات هذه الماهية ، مقوماً لها ، ولذلك يجوز أن يدرك العقل ماهية الإنسان وماهية المثلث وليس يدري أن لهما وجوداً في الأعيان أم لا ، ولو كان الوجود مقوماً لماهيته لما تُصوّر ثبوت ماهيته في العقل قبل وجوده . فالوجود مضاف إلى الماهية سواء كان لازماً بحيث لا تكون تلك الماهية إلا موجودة كالسما ، أو عارضاً بعد مالم تكن كماهية الإنسان في زيد وعمرو ، وماهية الأعراض والصور الحادثة . فهذه الكثرة أيضا يجب أن تنفى عن الأول ، فيقال : ليست له ماهية ، والوجود مضاف إليها ، بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره ، فالوجود الواجب ماهية ، وحقيقة كلية ، وطبيعة حقيقية . . . إذ لو ثبت له ماهية ، لكان الوجود الواجب لازماً لتلك الماهية ، غير مقوم لها واللازم تابع ومعلول ، فيكون الوجود الواجب معلولاً وهو متناقض لكونه واجباً^(١).

الصفات عين الذات :

وإذا ثبت أن واجب الوجود ليس في ذاته كثرة بوجه من الوجوه ، ولا بد من وصفه بأوصاف ، ولا بد أيضا من إثبات الأوصاف على وجه لا يؤدي إلى الكثرة، فصفات : العلم والإرادة والقدرة والحياة ترجع إلى ذات واحدة ، فهي ليست رائدة على الذات ، لأنه لا يجوز إثبات صفة رائدة على ذات الواجب ، كما يجوز في حق البشر « فلا تكون الإرادة إلا عين القدرة ، ولا القدرة إلا عين العلم ، ولا العلم إلا عين الذات ، فالكل إذن يرجع إلى عين الذات »^(٢) فليس الواجب ذاتا لها علم وإرادة وقدرة وحياة قائمة بها .

ويعقد ابن سينا في « النجاة » فصلاً تحت عنوان « فصل في تحقيق وحدانية الأول ، وأن علمه لا يخالف قدرته وإرادته وحياته في المفهوم بل ذلك كله واحد ، ولا تتجزأ لإحدى هذه الصفات ذات الواحد الحق »^(٣) .

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ١٠٥ ، ١٠٦ . وابن سينا : النجاة ص ٣٧١ ، ٤١١ . ومقاصد الفلاسفة ص ٥٩ ط صبيح .

(٢) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ١٠٨ (٣) ابن سينا : النجاة ص ٤٠٨ ، ٤٠٩ .

ويتطرق ابن سينا في عدة مواضع من «النجاة» لشرح هذا المفهوم ، والاعتداد بالصفات على أنها أمور اعتبارية ، فالواحد بعينه إذا اعتبر من جهة ما يصدر عنه سمي قادراً وفاعلاً ، وإذا اعتبر من جهة ترجيح أحد الفعلين المتقابلين سمي مريداً ، وإذا اعتبر من جهة إدراكه معلوماً سمي عالماً ، وإذا اعتبر العلم من حيث هو إدراك وسبب للحركة سمي حياة إذ كان الحى هو المدرك المتحرك من ذاته .

يقول ابن سينا : « فمعنى الحياة واحد منه ، هو إدراك وسبيل إلى الإيجاد ، فالحياة منه ليست مما يفتقر إلى قوتين مختلفتين جتى تتم بقوتين ، فلا الحياة منه غير العلم .. »^(١) .

كل ذلك له بذاته ، وذلك بخلاف حياتنا ، التي لا تكمل إلا بإدراك وتحريك ، وهذان يفتقران إلى قوتين هما : العقل والحياة .

أما واجب الوجود فليس هناك كثرة ولا تعدد ، فالصفة والموصوف شيء واحد . فالصفة الأولى له ، أنه « إن »^(٢) وموجود ، ثم الصفات يكون بعضها المتعين فيه هذا الوجود مع إضافة ، وبعضها هذا الوجود مع السلب ، وليس ولا واحد منها موجباً في ذاته كثرة البتة ولا مغايرة^(٣) .

فواجب الوجود ليست إرادته مغايرة لذاته ، ولا ذاته مغايرة لعلمه ، « فالعلم الذى له هو بعينه الإرادة التى له ، وكذلك القدرة التى له هي كون ذاته عاقلة للكل ، عقلاً هو مبدأ الكل ، لا مأخوذاً عن الكل ، ومبدأ بذاته ، لا متوقفاً على وجود شيء »^(٤) .

يريد ابن سينا بتقريراته تلك تمييز واجب الوجود من سائر الموجودات وليس أدل على ذلك إلا الصفات السلبية ، التي تقول ما ليس هو ، فإذا قيل : « في الأول :

(١) ابن سينا : السابق ص ٤٠٩ .

(٢) « إن » لم أجدها لها معنى اصطلاحياً يصلح كصفة للبارى غير أنى وجدت « أنه » ومعناها : الخلق بالابداع والتقدير بالانشاء . وهي الأقرب هنا - (انظر : لسان العرب ج ١٣ مادة أنه ص ٢٨

دار صادر بيروت)

(٣) النجاة ص ٤١٠ .

(٤) السابق ص ٤٠٩ .

١- إنه جوهر : لم يعن ذلك إلا هذا الوجود وأتته مسلوب عن الكون في الموضوع .

٢- إنه واحد : لم يعن به إلا الوجود نفسه مسلوباً عنه القسمة بالكم أو القول . أو مسلوباً عنه الشريك . . . قلاتد له ولا مثل ، ولا ضد ، لأن الاضداد متفاسدة ومشاركة في الموضوع ، وواجب الوجود برئ من المادة .

٣- إنه عقل وعقل ومعقول : ^(١) لم يعن بالحقيقة إلا أن هذا الوجود مسلوب عنه جوار مخالطة المادة وعلاقتها .

٤- إنه قادر : لم يعن به إلا أنه واجب الوجود مضافاً إلى أنه وجود غيره إنما يصح عنه .

٥- إنه حى : لم يعن إلا هذا الوجود العقلى مع الإضافة إلى الكل المعقولة . . . إذ الحى هو الدراك الفعال .

٦- إنه مريد : لم يعن إلا كون واجب الوجود مع عقليته ومع سلب المادة عنه مبدأ لنظام الخير كله .

٧- إنه جواد : هو جواد من حيث هذه الإضافة ومع زيادة سلب آخر ، وهو أنه لا ينحو غرضاً لذاته ^(٢) .

يقول ابن سينا في « الإشارات » : « أتعرف ما الجود ؟ الجود المطلق إفادة ما ينبغى لا لفرض . . . فمن جاد ليشرف أو ليحتمق ، أو ليحسن به ما يفعل ، فهو مستفيض غير جواد ، فالجواد الحق هو الذى تفيض منه الفوائد لا لشرق منه ، وطلب قصدى لشيء يعود إليه » ^(٣) .

٨- إنه خير محض : لم يعن إلا كون هذا الوجود مبرأ عن مخالطة ما بالقوة والنقص ، وهذا سلب ، أو كونه مبدأ لكل كمال ونظام ، وهذا إضافة ^(٤) ، ويتعير أفلوطينى يقول ابن سينا : « كل واجب الوجود بذاته فإنه خير محض ،

(١) ستناول هذه الصفة بالتفصيل لاتصالها بعلم الواجب .

(٢) النجاة ص ٤١٠ - ٤١١

(٣) الإشارات ق ٣ النمط ٦ ص ١٥٢ ، ١٥٣ . وأيضاً : لباب الإشارات للرازي ص ١٦٠ .

(٤) النجاة ص ٤١١

وكمال محض ، والخير بالجملة ، هو ما يتشوقه كل شيء ، ويتم به وجوده ، فالوجود خيرية ، وكمال الوجود خيرية الوجود ^(١) .

الخير هنا بالمعنى الميتافيزيقي لا بالمعنى الأخلاقي ، وذلك لأن الواجب بذاته تتحقق فيه الصفات الوجودية ولا تتحقق فيه الصفات العدمية ، لأنها شر ، وواجب الوجود من هذه الناحية إيجاب محض .

وإذا كان واجب الوجود ، خيراً محضاً ، ويفيض الخير لذاته لا لأن العالم يريد ذلك ، نقول : إذا كان الأمر كذلك ، فما تفسير ابن سينا لوجود الشر في العالم ؟ كيف يوجد ؟ أو عن من يفيض هذا الشر ؟ سترجيئ الإجابة على هذه التساؤلات إلى حين تناولنا موضوع عناية الواجب أو عناية الله تعالى .

أبرز الأدلة على كون الصفات عين الذات :

بنى ابن سينا موقفه من عينية الصفات للذات على حجج ، منها قوله :

١- أن كل واحد من الصفة والموصوف ، إذا لم يكن هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، فإما أنه :

- يستغنى كل واحد عن الآخر في وجوده ، أو :

- يفتقر كل واحد إلى الآخر ، أو :

- يستغنى واحد عن الآخر : أو :

- يستغنى واحد عن الآخر ، ويحتاج الآخر .

فإن فرض أن كل واحد مستغن ، فهما واجبا الوجود وهذا هو التثنية المطلقة وهو محال .

وإن فرض احتياج كل واحد منهما إلى الآخر ، فلا يكون واحد منهما واجب الوجود ، إذ معنى واجب الوجود ما قوامه بذاته ، وهو مستغن من كل وجه عن غيره ، فما احتياج إلى غيره فذلك الغير علتة إذ لو رفع ذلك الغير لامستبح وجوده ، فلا يكون وجوده من ذاته ، بل من غيره .

وإن ثبت احتياج أحدهما إلى الآخر ، فالذي يحتاج معلول ، والواجب

(١) النجاة ص ٣٧٣ .

الوجود هو الآخر ، ومهما كان معلولاً افتقر إلى سبب ، فيؤدي إلى أن ترتبط ذات واجب الوجود بسبب .

٢- قوله : إن العلم والقدرة فينا ليسا داخليين في ماهية ذاتنا ، بل هما عارضان ، وإذا ثبتت هذه الصفات للأول ، لم تكن أيضاً داخلة في ماهية ذاته ، بل كانت عارضة بالإضافة إليه ، وإن كانت دائماً له ، ورب عارض لا يفارق ، أو يكون لازماً للماهية ، ولا يصير بذلك مقسوماً لذاتها ، وإذا كان عارضاً كان تابعاً للذات ، وكانت الذات سبباً فيه فكان معلولاً ، فكيف يكون واجب الوجود؟^(١)

يحاول ابن سينا هنا إثبات أن الصفة هي عين الذات لأنها لو كانت رائدة على الذات ، أي كانت عارضة ، بأن لم يكن متصفاً بها ثم اتصف ، لأدى ذلك إلى الحدوث والتغير في ذات الباري وهما محالان . وهذه مسحة اعتزالية معروفة .

بساطة واجب الوجود :

وإذا كان واجب الوجود واحداً من جميع الوجوه ، فإنه يلزم عن ذلك بساطته .

يقول ابن سينا : « إن واجب الوجود لا يجوز أن يكون لذاته مبادئ تجتمع فيقوم منها واجب الوجود ، لا أجزاء الكمية ، ولا أجزاء الحد والقول ، سواء كانت كالمادة والصورة أو كانت على وجه آخر ، بأن تكون أجزاء القول الشارح لمعنى اسمه ، فيبدل واحد منها على شيء هو في الوجود غير الآخر بذاته »^(٢) فليس هو « بمادة ولا صورة لأن كل واحدة منهما مفتقرة إلى الأخرى ، ولا شيء من واجب الوجود بمفتقر »^(٣) .

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ١١٢ ، ١١٤ .

(٢) النجاة ص ٣٧١ .

(٣) الرازي : لباب الإشارات ص ١٤٥ .

نقد وتقييم :

كما تعرضت براهين ابن سينا لإثبات واجب الوجود للنقد ، فقد تعرض مذهب في الصفات لذلك فالغزالي يرى أن أدلته على نفى الصفات ليست برهانية صادقة ، بل إنها متناقضة ، فما احتج به ابن سينا ألفاظ مجملة مبهمه ، كلفظ «التركيب» فقد جعل إثبات الصفات تركيباً بمعنى أننا متى أثبتنا معنى يزيد على مطلق الوجود كان تركيباً ، وأدخل في مسمى التركيب خمسة أنواع - أشرنا إليها من قبل - وهو ينفيها جميعاً ، ومع هذا فإنه يقول والفلاسفة - في الباري تعالى : « إنه مبدأ ، وأول ، ومرجود ، وجوهر ، وواحد ، وقيم ، وبق ، وعالم وعقل وعماقل ومعقول ، وفاعل وخالق ومريد وقادر وحى وعاشق ومعشوق ولذيد وملئذ ، وجوآد ، وخير محض . ودعوا أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد لا كثرة فيه . . . ولا شك أن هذا من العجائب »^(١) .

مر معنا قول ابن سينا نافية الصفات : لو كانت الصفات رائدة على الذات لأدى ذلك إلى : أن يستغنى كل واحد عن الآخر ، أو يفتر كل واحد في وجوده إلى الآخر ، أو أن يستغنى واحد في وجوده ويفتر الآخر .

والغزالي يرى أن لا برهان لابن سينا في إبطاله القسم الأول وهو التسمية المطلقة ، فبرهانه يتم بنفسه الكثرة ، فكيف تنبى هذه المسألة على تلك ؟ لذلك نجد الغزالي يؤثر القسم الثالث أو الوجه الثالث بالرد .

فلما قال : إن المحتاج إلى غيره لا يكون واجب الوجود، قال الغزالي : إن أراد بواجب الوجود أنه ليس له علة فاعلة فلم قلت ذلك ؟ ولم استحال أن يقال : كما أن ذات واجب الوجود قديم ولا فاعل له ، فكذلك صفته قديمة معه ولا فاعل لها ؟

وإن أردتم بواجب الوجود أن لا تكون له علة قابلية ، فهو ليس بواجب الوجود على هذا التأويل ، ولكنه مع هذا قديم لا فاعل له . فما المعيل لذلك؟ فإن قيل : واجب الوجود المطلق هو الذى ليست له علة فاعلية ولا قابلية ، فإذا سلم أن له علة قابلية فقد سلم كونه معلولاً .

(١) الغزالي : السابق ص ١٠٦ .

قال الغزالي : تسمية الذات القابلة ، علة قسابلية ، من اصطلاحكم ، وإنما دل على إثبات طرف ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات ، ولم يدل إلا على هذا القدر ، وقطع التسلسل ممكن بواحد له صفات قديمة ، لا فاعل لها ، كما أنه لا فاعل لذاته ، ولكنها تكون متغيرة في ذاته ، فليطرح لفظ واجب الوجود فإنه يمكن اللبس فيه ، فإن البرهان لم يدل إلا على قطع التسلسل ، ولم يدل على غيره البتة .

فإن قيل : كما يجب قطع التسلسل في العلة الفاعلية يجب قطعه في القابلية ، اذ لو افتقر كل موجود إلى محل يقوم به ، وافتقر المحل أيضاً إلى محل لزوم التسلسل ، كما لو افتقر كل موجود إلى علة ، وافتقرت العلة إلى علة .

قال الغزالي : صدقتم ، فلا جرم قطعنا هذا التسلسل أيضاً . وقلنا : إن الصفة في ذاته ، وليس ذاته قائمة بغيره ، كما أن علمنا في ذاتنا ، وذاتنا محل له وليس ذاتنا في محل . فالصفة انقطع تسلسل علتها الفاعلية مع الذات ، إذ لا فاعل لها كما لا فاعل للذات ، بل لم تزل الذات بهذه الصفة ، موجودة بلا علة لها ولا لصفتها . . . وكما اتسع العقل لقبول موجود قديم لا علة لوجوده اتسع لقبول قديم موصوف لا علة لوجوده في ذاته وفي صفاته جميعاً ^(١) .

أما ابن رشد فإنه يوافق الغزالي في نقده هذا الأخير ، حيث أخذ في شرحه ثم عقب عليه برأيه قائلاً :

« يريد - أي الغزالي - أنه إذا وضع لهم هذا القسم من الأقسام التي استعملوا في إبطال الكثرة ، آل الأمر معهم إلى أن يثبتوا أن واجب الوجود ليس يمكن أن يكون مركباً من صفة وموصوف . ولا أن تكون ذاته ذات صفات الكثرة ، وهذا شيء ليس يقدر على بحسب أصولهم .

ثم يعقب ابن رشد بقوله : « هذا كله معاندة لمن سلك في نفى الصفات طريقة ابن سينا في إثبات واجب الوجود بذاته . . . وذلك أنهم يفهمون في الممكن الوجود الوجود الحقيقي ، ويرون أن كل مادون المبدأ الأول هو بهذه الصفة ، وخصوصهم - أي خصوم الفلاسفة والمعتزلة - من الأشعرية يسلمون هذا ويرون أيضاً أن كل ممكن فله فاعل ، وأن التسلسل ينقطع بالقضاء إلى ما ليس

ممكناً في نفسه ، وخصوصهم يسلمون لهم ذلك ، فإذا سلم لهم هذه ، ظن بها أنه يلزم عنها أن يكون الأول الذي انقطع عنده الامكان ليس ممكناً ، فوجب أن يكون بسيطاً غير مركب . لكن للأشعرية أن تقول : إن الذي يتنهي عنه الإمكان الحقيقي ليس يلزم أن يكون بسيطاً ، وإنما يلزم أن يكون قديماً فقط ، لاعلة فاعلية له . فلذلك ليس عند هؤلاء أى الفلاسفة - برهان على أن الأول بسيط من طريقة واجب الوجود ^(١) .

ويرى ابن رشد أن ابن سينا - والفلاسفة - وضع نفسه في موقف صعب وعسير بقوله : إن الصفات المختلفة ترجع إلى ذات واحدة ، حتى يكون مفهوم العلم مثلاً والارادة والقدرة مفهوماً واحداً ، وأنها ذات واحدة ، وأن يكون أيضاً العلم والعالم ، والقدرة والقادر ، والإرادة والمريد معنى واحداً ^(٢) .

وبالجملة يرى ابن رشد أن البحث في الصفات الالهية ليس مما نبه إليه الشرع ، بل هو من البدع التي حدثت بعد زمن النبوة ^(٣) والذي ينبغى أن يعلم الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما يصرح به الشرع فقط ، وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الأمر فيها هذا التفصيل ^(٤) .

وفي رده على ابن سينا يبين ابن تيمية أولاً معانى المركب . فيقول : يراد «بالمركب ما ركبته غيره ، وما كان متفرقاً فاجتمع ، وما يقبل التفريق . والله سبحانه منزّه عن هذا بالاتفاق . وأما الذات الموصوفة بصفات لازمة لها ، فإذا سُمّي المسمى هذا تركيباً ، كان هذا اصطلاحاً له ليس هو المفهوم من لفظ المركب .

فضلاً عن أن البحث إذا كان في المعانى العقلية لم يلتفت فيه إلى اللفظ . كما أن ابن سينا لو سُمّي هذا تركيباً فليس لديه دليل على نفيه ^(٥) .

(١) ابن رشد : تهاافت التهاافت ص ١٨٤ - ١٨٥ .

(٢) ابن رشد : السابق ص ١٨٠ .

(٣) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة ص ١٦٥ تحقيق د . محمود قاسم ١٩٦٤ م ط ٢ .

(٤) ابن تيمية : منهاج السنة النبوية ج ٢ ص ١٦٤ .

رابعاً :

علم واحد الوحد

تمهيد :

- علمه بذاته وأنه علة لغيره
- علمه بأوائل الموجودات
- علمه بالكليات
- علمه بالجزئيات
- العناية الإلهية
- مشكلة الشر
- تعقيب ونقد

تقديم

تناولنا - فيما مر - صفات واجب الوجود ، ورأينا ابن سينا لا يفرق بين الذات والصفات خشية وقوع التعدد والتكثر في ذات الواجب . ونخص بالحديث هنا صفة العلم لانسها من أهم الصفات بعد صفة الوجود ، ولأنها تكشف عن صلة الله بالعالم .

من الفلاسفة من ذهب إلى أن واجب الوجود ليس عقلاً ، وإنما هو فوق العقل ، وهذا قول أفلاطون وأفلوطين^(١) ، ومنهم من ذهب إلى أنه لا يعلم شيئاً كآرسطو الذي يقول : « معقوله ذاته لا شيء آخر ، فإنه فعل محض ، لا يتأثر عن غيره ، فإذا عقل غيره ، فقد عقل أقل من ذاته ، وانحطت قيمة فعله ، فالعقل فيه والمعقول والعقل واحد »^(٢).

ومنهم من حصر العلم الإلهي في الكلّيات ، وينفى علمه بالجزئيات لأنها متغيرة فيلزم من علمه بها التغير في ذاته لأنهم رأوا التغير في المعلوم يترتب عليه تغير في العالم ، فماذا عن رأي ابن سينا في تلك المسألة ؟

التصور السينوي لصفة العلم :

أعجب ابن سينا بالرأي الأخير فأخذ به بعد أن عدل في صياغته ، وفصل القول فيه تفصيلاً متسلسلاً ، فبدأ من علمه تعالى بذاته ، ثم علمه بالكلّيات ، ثم العلم بالأنواع ، ثم حاول تفسير العلم بالجزئيات باندراجها في كليّاتها وأنواعها . وما هي نظراته حسب الترتيب المسوق :

علمه بذاته وأنه علة لغيره :

إنه يتجه إلى أن واجب الوجود يعقل ذاته ، لأنه عقل بصفته المجردة . ولما كانت ذاته علة لما سواه ، فإنه يعقلها من هذه الجهة . ويعقله لذاته من حيث إنها مبدأ الوجود يكون عاقلاً لهذا الوجود لأن العلم بالعلة يقتضي العلم بالمعلول

(١) د . جلال شرف : الله والعالم . ص ٣٤١ .

(٢) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٩ ص ١٠٧٤ ، يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٨١ .

وماهية ، وهو بذلك عقل وعقل ومعقول .

يقول ابن سينا ما نصه : « واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما تحقق وتعقل ، وما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده ، وتعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طويلاً وعرضاً . »^(١)

علمه بأوائل الموجودات :

وكذلك فواجب الوجود يعقل أوائل الموجودات ، وما يتولد عنها ، أي في سلسلة الموجودات الصادرة أو الفائضة عنه ، فعلمه بأوائل الموجودات - كالعقول المقارقة والأفلاك السماوية - إنما هو علم بأشخاصها وأفرادها لا بأنواعها لأنها لا تندرج في أنواع^(٢) .

علمه بالكلييات :

ولكى يتغنى التغير عن الذات الإلهية ذهب إلى أن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات لأن الأخيرة متغيرة وحادثة في الزمان ، أما الكليات فثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان .

مر بنا قول أرسطو إن الواجب لا يعقل إلا ذاته وإنه إذا عقل غيره فقد عقل ما هو دونه وانحطت قيمة فعله . ووضح أن كلام ابن سينا شبيه به ، غير أنه أراد التوفيق بين نزعة الفلسفة والدين ، لما رأى في النزعة الفلسفية من مصادمة لما أثبت القرآن الكريم من أن الله تعالى أحاط بكل شيء علماً . سارع ابن سينا إلى القول : « واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي ، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي » فلا يعزب عنه مشقال ذرة في السموات ولا في الأرض^(٣) ،^(٤)

ولكن هل هذا الاستدراك من ابن سينا يجعلنا نفهم أنه يقول بعلم الله تعالى بالجزئيات كعلمه بالكليات ؟ يبدو أن هذا الفهم صعب إن لم يكن مستحيلاً .

(١) ابن سينا : الإشارات ص ٦٩ ، النجاة ص ٤٠٤ . د . جلال شرف السابق ص ٤٤٢ .

(٢) د . أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص ٤٦٣ .

(٣) سبا : من الآية ٣ .

(٤) النجاة ص ٤٠٤ .

علمه بالجزئيات :

عاد ابن سينا ليؤكد على أن علم واجب الوجود بالمتغيرات إنما يكون على نحو كلي ، أى من حيث هي أمور كلية ، لها صفات ، فمثلاً لا يدرك واجب الوجود هذا الكسوف المعين ، أو ذاك ، بل يدرك فكرة الكسوف ذاتها إدراكاً أولياً لأن إدراكه للأشياء من ذاته فى ذاته ، فليس معلولاً لأشياء معينة وعلمه للكسوف كجنس ثابت ، أما علمه لأفراد الكسوف زمانياً ، أى فى الماضى والمستقبل ، فإن ذلك يعرض ذاته للتغير ^(١) .

يقول ابن سينا : « وبوجه آخر لا يجوز أن يكون عاقلاً لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة » وبمعنى آخر « لا يجوز أن يكون تارة يعقل منها أنها موجودة غير معدومة ، وتارة يعقل منها أنها معدومة غير موجودة ، ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة ، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية ، فيكون واجب الوجود متغير الذات » ^(٢) .

لذلك لا يعلم الواجب من الموجودات الكائنة الفاسدة التى يتألف منها عالمنا الأرضى إلا أنواعها ، ثم بتوسط تلك الأنواع بأشخاصها .
العناية الإلهية :

مر بنا أنه تعالى - فى رأى ابن سينا - يعلم ذاته وأوائل الموجودات ويعلم الكليات . . . ولكنه لا يعلم الجزئيات فهل ليس له عناية بالعالم ، أو ماذا ؟ لقد تعرض ابن سينا لتلك النقطة وحاول تفسيرها ، فقرر أن المقصود بعناية الواجب أنه يعلم ذاته ، أى أنها تدخل ضمن علم السله بما ينبغى أن يكون عليه الكون ونظامه من كمال الصنع والإبداع .

والواجب إذا عقل ذاته يفيض عنه النظام والخير كما يعقله ، وهذا الفيض يعم الموجودات ، وتنال منه على حسب استعدادها ، فكل يقبل منه على قدره ، ومن ثم سرى النظام بينها ، وتتنوع فى وجودها طبقاً لدرجة قبولها من النظام الفائض على الكون . . . يقول ابن سينا : العناية « هى كون الأول عالماً لذاته بما عليه الوجود من نظام الخير ، وعلة بذاته للخير ، والكمال بحسب الإمكان ، وراضياً به على النحو المذكور ، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ فى الإمكان

(١) النجاة ص ٤٠٤ - ٤٠٥ .

(٢) السابق ص ٤٠٣ .

فيفيض عنه ما يعقله فيضانا على أتم تأدية إلى النظام بحسب الإمكان ، ^(١) أى إمكان الموجود الكلى والنوعى . . . وإمكان استعداده ، ودرجة قبوله . وعلى ذلك فذات الله يقتضى أن يكون عالماً بأنه هو علة للخير والكمال ، ويعلمه هذا يفيض الخير والكمال من ذاته على الموجودات ، وهو نفس علة الفيض فلا يفيض بعلة . لأن ذاته تقتضى ذلك .

مشكلة الشر :

وإذا كان الله علة الخير والنظام للموجودات ، كما أنه علة الموجودات كذلك ، والعلة التي منحت الوجود ، والخير والنظام واجبة الوجود أبداً ، وهي خير دائماً ، ويفيض وجودها وخيرها على الموجودات ، فمن أين جاء الشر والفساد للعالم ؟

هنا يجيب ابن سينا ، أن الشر نشأ من علة عارضة هي العلة المادية أو
العنصرية الموجودة فقط في الأشخاص ، ولأنها تنشأ من العلة المادية فهي نسبية
حسب تلك المادة التي عليها كل موجود مشخص ، والفساد هو الآخر تابع
للمادة شأنه شأن الشر ، وما دام الشر والفساد ناشئين من المادة لا من علة
الوجود والخير فإنهما لا يتقصان من كمال الله شيئاً^(٢).

يقول ابن سينا : إن الإرادة نفس العلم ، وعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب الكل ووجوده منبع لفيضان الخير في الكل . وأما الشر فطارئ فيما دون عقل القمر ، في المادة العنصرية وفي الأشخاص دون الأنواع ، والله لم يقض به إلا بالعرض ، إذ إنه أراد الخير إرادة أولية ، ولم يعبا بما قد تؤدي إليه المادة من شر ، ما دام الخير موجوداً . وعالمنا - إذن - يغلب خيره على شره ، فهو أفضل العوالم الممكنة ^(٢) وعلى هذا فالممكنات المادية لا تتعوى عن الشر والخلل والفساد ، والشرور نسبية فيها .

(۱) ابن سینا : النجاة ص ۴۶۶ .

(٢) د . مذكور : في الفلسفة الإسلامية ح ٢ ص ٨٢ دار المعارف .

(۲) ابن سینا : التجاء من ۴۷۳- ۴۷۵ .

تعقيب ونقد :

ليس خافياً تأثر ابن سينا بالمعلم الثاني فهو على خطأ يسير . مع توسعه فيما قال ، وصيغه بصيغة خاصة .

أما قوله : إن الله تعالى عقل ويعقل ذاته وأنه منزّه عن معرفة الكون المادى ، فهو نفس تفسير أرسطو ، ومثال الكسوف الذى ساقه ابن سينا ، هو نفسه مثال أرسطو .

ويمكننا القول بأن ابن سينا الذى يرفض قياس التمثيل فى مسائل كثيرة وقع فيه -تأثراً بالأشاعرة - حين نفى علم الله تعالى بالجزئيات ، مخافة الحدوث فى ذات الله ، قياساً على علم الإنسان ، وفاته أن علم الإنسان يتبع الأشياء ويتدرج بتدرجها ، بينما علم الله شامل للأشياء وليس تابعاً لها ، فالتناقض بين الكلّيات والجزئيات ينطبق على الإنسان لا على الواجب بذاته فمعلوم أن الجزئى لا يدرك إلا بالחס ، أى بآله جسمانية والله تعالى منزّه عن ذلك .

ثم إن الغزالى ركز على عدم تغير الذات بتغير المعلوم ، فبين : أن الله تعالى يعلم كل شيء بعلم واحد دائم فى الأزل والأبد ولا يوجب ذلك تغيراً فى ذات العالم ، لأن علم الله القديم بكل شيء لا يتغير بتغير الحوادث .

يقول الغزالى مفنداً دعوى تغير علم الله بتغير الحوادث : « لو خلق الله تعالى لنا علماً بقدوم ريد غداً عند طلوع الشمس ، وأدام هذا العلم ، ولم يخلق لنا علماً آخر ، ولا غفلة عن هذا العلم ، لكننا عند طلوع الشمس عالمين ، بمجرد العلم السابق - بقدومه الآن ، ويعده بأنه قد قدم من قبل ، وكان ذلك العلم الواحد الباقي كافياً فى الإحاطة بهذه الأحوال الثلاثة » ^(١) والله تعالى عليم بعلم إحاطى ، فيعلم الأشياء قبل وقوعها ، فمتى وقعت فى زمانها كان العلم واحداً لا يؤثر فيه وقوع المعلوم بأحواله كلها .

بل إن رأى ابن سينا - والفلاسفة - يفضى - فيما يقول الغزالى - إلى أن المعلوم الأول أشرف من الواجب مع أنه ذاته ومبدأه ، وذلك من جهة أن الموجود المعلوم يعلم ذاته ويعلم غيره ، ومن كان كذلك كان جامعاً لعلمين ، لا علماً واحداً ، فهو أشرف ممن لا يعلم إلا علماً واحداً هو العلم بذاته ، وعلى هذا تكون العلة الأولى فى رتبة علمية دون معلولها .

(١) الغزالى : نهات الفلاسفة ص ٤٦ .

بل ان الغزالي يسلم - جـدلاً - بأن علم الله بالجزئيات المتغيرة يغيره ، فيقول : قياساً على ذلك ، إن الكليات متعددة فعلمها بها يتعدد بتعددتها ، وإذا تعدد علمه تعددت ذاته . وهذا إشراك .

ثم يقول : إن الله تعالى - عندهم - يعلم الكليات ، ولا شك في اختلاف هذه الكليات بعضها عن بعض . فالحيوان المطلق غير الجسماد المطلق ، والفرس المطلق غير الإنسان المطلق ، فكيف مع هذا الاختلاف يكون العلم واحداً ؟ وكيف تكون الذات واحدة ، وهي عين هذه الكليات المختلفة ، فيعلمهم : العقل عين المعقول ، والعلم عين المعلوم ؟ (١) أي أن علم الباري تعالى لكل الأجناس والأنواع - مع ثباتها - يوجب الكثرة . ولقد وجدنا ابن رشد يوافق الغزالي ، فيقول : « إن تعدد الأنواع والأجناس يوجب التعدد في العلم ولذلك فإن المحققين من الفلاسفة لا يصفون علمه سبحانه بالموجودات لا بكلي ولا بجزئي » (٢)

كما أن قول ابن سينا : إن علم الله كلي لا شخصي يلزم عنه أن يقال : إن تحدى محمد صلى الله عليه وسلم بالنبوة يعني أنه تعالى لا يعرف في تلك الحال أنه تحدى به ، وكذلك يقال مع كل نبي ، فهو لا يعلم وقوع التحدى من شخص كل نبي وإنه علم بالمسألة على وجه كلي وإن من الناس من يتحدى بالنبوة ولكن من هو ؟ ومتى وقع ؟ فلا يعلم حسب رأى ابن سينا . ولو أخذنا بوجهة نظر ابن سينا هذه فبإيه يترتب عليها أن تكون الأحوال الصادرة منه لا يعرفها ، لأنها أحوال تنقسم بانقسام الزمان في شخص معين ، ويوجب إدراكها على اختلافها تغيراً . (٣)

أما ابن رشد فيرى أن سبب الإشكال لدى ابن سينا - والفارابي من قبله - أنه قاس العلم الإلهي على العلم الإنساني ، معتقداً أن علم الله بالجزئيات يوجب تغيراً في ذاته تعالى ، وذلك قول فاسد ، لأن « الشيء الذي أسبابه كثيرة ، هو بلعمري كثير ، وأما الشيء الذي معلولاته كثيرة ، فليس يلزم أن يكون كثيراً بالوجه الذي به المعلولات كثيرة » (٤)

(٢) ابن رشد : تهافت التهافت ص ٢٢٠ .

(٤) ابن رشد : السابق .

(١) الغزالي : السابق ص ١٤٦ .

(٢) الغزالي : السابق ص ١٤٤ .

كذلك فإنه من الخطأ البين قياس علم الباري تعالى على علم الإنسان ، لأن « علمنا معلول للمعلوم به فهو محدث بحدوثه ، ومتغير بتغيره ، وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا ، فإنه علة للمعلوم الذي هو الوجود ، فمن شبه العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدة ، وذلك غاية الجهل » ^(١) . بمعنى أن العلوم الإنسانية كلها انفعالات وتأثيرات عن الموجودات ، والموجودات هي المؤثرة فيها . وعلم الباري سبحانه هو المؤثر في الموجودات ، والموجودات هي المنفعلة عنه ^(٢) .

وابن رشد هنا يخطئ ابن سينا - والفارابي - لأنه قسم العلم إلى كلي وجزئي . بينما رأى هو تقسيمه إلى علم فاعل وعلم منفعل ، الأول ما كان علة للموجود على ما هو عليه ، أي أنه سبب للموجود وهو خاص بالله جل وعلا . والعلم الثاني هو ما كان معلولاً للموجود على ما هو عليه ، أي أنه تابع للموجود وهو خاص بالإنسان .

ومع هذه الوقفات التي لا يجمال فيها ابن رشد أحداً - يرى أن أبا حامد قد غلط على الحكماء المشائين فيما نسب إليهم من أنهم يقولون إنه تقدس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلاً ، بل يرون أنه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا ويظهر ابن رشد مضطرباً فتارة ينتقد ابن سينا وتارة يدفع عنه . والواضح أنه يدفع عن أرسطو في المقام الأول يقول : علينا أن نطلب الحق « في كتب القدماء لا في كتب ابن سينا وغيره الذين غيروا مذهب القوم في العلم الإلهي حتى صار ظنياً » ^(٣) .

ومن جانبنا نضيف :

أن القول بأن الله تعالى لا يعلم الجزئيات يقضى إلى عدم عناية الله بالأفراد المشخصة المعينة إذ أن العناية تابعة للعلم كما ذهب ابن سينا نفسه ، وعلم الله وقف على الكليات ، لقد خاطب الله تعالى الأنبياء في القرآن الكريم بأسمائهم ، خاطب نوحاً وإبراهيم وموسى وغيرهم فهل كان الخطاب باعتبار كل

(١) ابن رشد : فصل المقال ص ٤١ ط الشركة الوطنية بالجزائر (بدون)

(٢) ابن رشد : تهافت التهافت ص ٢٥٠ .

(٣) ابن رشد : السابق ص ٣٠٥ .

نبي جنساً أم نوعاً أم فرداً ؟

يقول المولى جل وعلا : ﴿ ... فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها ﴾ ^(١)
فهل زيد - وهو ليس نبي - هنا جنس أم نوع أم فرد ؟ .

وعلم الله تعالى يشمل الكلّيات والجزئيات لقوله تعالى : ﴿ وما يعزب عن
ريك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ﴾ ^(٢) ولقوله : ﴿ وعنده مفاتيح
الغيب لا يعلمها إلا هو ، ويعلم ما في البر والبحر ، وما تسقط من ورقة إلا
يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين ﴾ ^(٣) .

٥- إن نفى علمه تعالى بالجزئيات يطل الحساب ويستتبع هذا إنكار المعاد
جملة ، لأن الذي يجهل الأفراد يمتنع أن يحاسبهم . ويبقى سؤال : كيف يكون
رب الأرباب ومسبب الأسباب لا علم له بما يجري في العالم ؟ وأي فرق بينه
وبين الميت إلا في علمه بنفسه ؟ !

لذلك انصببت حملة الغزالي على نفى علم الله تعالى بالجزئيات ، فكفر
القائلين بذلك ، كما انصببت على موقف ابن سينا - والفلاسفة - من المادة أو
بمعنى أوضح موقفه من العالم ، فما العالم عند ابن سينا ؟ وهل هو قديم أو
حادث ؟ أو قديم حادث ؟

(١) الأحزاب : من الآية ٢٧ .

(٢) يونس : ٦١ .

(٣) الأنعام : ٥٩ .

العصر الثاني

العالم في الفكر السينوي

تمهيد :

أولاً : تصور العالم في الفكر اليوناني .

ثانياً : تصور العالم في الفكر الإسلامي :

● عند المتكلمين .

● عند الفلاسفة .

ثالثاً : ابن سينا ومشكلة العالم : قدمه وحدوثه

● أدلة ابن سينا على قدم العالم :

● الدليل الأول : بطلان صدور حادث عن قديم

● ١ : الثاني : القول بقدم الزمان والحركة

● ٢ : الثالث : دليل الإمكان

● تعقيب .

وأخيراً : نظرية الفيض أو الصدور

خامساً : مشكلة أبدية العالم

- ملاحظات

المهيد

١- نريد أنه ننبه إلى أن تناولنا لمسألة العالم عند ابن سينا ، لا نقصد به الاستقصاء لأنقسام العالم : الأجسام والحركات الموجودة فيه ، أو تجوهر الأجسام وصورها وموادها وكنفياتها وتغيراتها ، وإنما نريد تناول العالم من حيث هو كل . وهل هو قديم أو حادث ؟ هل هو أزلي لا بداية لوجوده ؟ أو أنه مخلوق ، مُبدع له خالق مُبدع ؟ .

٢- ويقتضى هذا الإشارة الموجزة إلى :

أولاً : تصور العالم عند اليونان

ثانياً : تصور العالم عند الفلاسفة المشائيين السابقين على ابن سينا ، مع الإشارة إلى رأى المتكلمين .

أولاً : تصور العالم عند اليونانيين :

اختلفت وجهات نظر فلاسفة اليونان بصدد العالم قدمه وحدوثه ، فقال بعضهم بأنه محدث وقال آخرون بأنه قديم أزلي ، أبدى بجواهره وأعراضه .

القاتلون بالحدوث :

يعتبر أفلاطون من القائلين بحدوث العالم ، فقد حكى أنه قال : « العالم مكون محدث » ولكن بعض من « أول كلامه أبى أن يكون حدوث العالم معتقداً له »^(١) ولكن أرسطو يؤكد على أن العالم حادث عند أفلاطون ، فيقول : « إن الأقدمين جميعاً ما عدا أفلاطون اعتقدوا أن الزمان قديم ، أما هو فقد جعله حادثاً إذ قال إنه وجد مع السماء وإن السماء حادثة »^(٢) .

وجاء في محاورة تيمائوس : « كل ما يحدث فهو يحدث بالضرورة عن علة ، والعالم حادث قد بدأ من طرف أول لأنه محسوس وكل ما هو محسوس فهو خاضع للتغير والحدوث وله صانع »^(٣) .

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٣٩ .

(٢) يوسف كرم : السابق ص ٨٧ .

(٣) يوسف كرم : السابق ص ٨٣ .

ونود أن ننبه إلى أن العالم عند أفلاطون ، عالمان : عالم المثل ، والعالم الحسى ، وأن الأول روحانى لا يتغير ، والعالم الحسى متغير ، وهو حادث . يقول الشهرستانى : « وحكى عنه قوم أنه قال : إن للعالم محدثاً ، أزلياً واجباً بذاته . . . كان فى الأزل ولم يكن فى الوجود رسم ولا طلل ولا مثلاً عند البارئ تعالى ، ربما يعبر عنه بالهيولى ، وربما يعبر عنه بالعنصر . ولعله يشير إلى صور المعلومات فى علمه تعالى »^(١) .

ويرى الشهرستانى أن أفلاطون يقول بحدوث العالمين : عالم المثل ، وعالم المحسوسات ، فيقول : « إن أفلاطون يحيل وجود حوادث لا أول لها وهو إذ أثبت واجب الوجود لذاته وأطلق لفظ الابداع على العنصر فقد أخرجه من الأزلية بذاته »^(٢) .

بعد ذلك يمكننا القول مع الاستاذ يوسف كرم : أن مقصود أفلاطون من هذا كله . أن العالم حادث فى الزمان من حيث الصورة ، وإذا اعتبرنا قوله : إن النفس العالمية سابقة على جسم العالم وأنها مصنوعة ، لزم أن جسم العالم مصنوع أيضاً ، وأن العالم حادث : مادة وصورة ، فأخذنا عبارة (العالم ولد وبدأ من طرف أول بحرفيتها) «^(٣) وهذا بخلاف ما إدعاه فرغريوس من أن القول يحدث العالم عند أفلاطون غير صحيح ، فهو يقول فى تيمائوس نافياً عن نفسه أن يتوهم عليه القول بأزلية العالم وقدمه : « إنما نريد بقولنا : إن العالم لم يزل : أن العوالم قد كانت مصورات عند البارئ عز وجل متمثلات بالقوة قبل كونها . . . »^(٤) .

٢- القائلون بالقدم :

وهم القائلون بأنه لا يكون شيء من العدم ويبدو أن أرسطو هو الذى استحدث القول بالقدم ، يقول الشهرستانى : « إن القول فى قدم العالم وأزلية

(١) الشهرستانى : الملل ج ٢ دار المعرفة بيروت ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م .

(٢) الشهرستانى : السابق ص ٩١ .

(٣) يوسف كرم : السابق ص ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٧ .

(٤) عبد الله بن محمد البطليوس الأندلسى : الخدائق فى المطالب العالية فى الفلسفة المويضة ص ١١٥ تحقيق د . محمد رضوان الداية دار الفكر دمشق ١٤٠٨ هـ .

الحركات بعد إثبات الصانع، والقول بالعلة الأولى، إنما شهر بعد أرسطو طاليس، لأنه خالف القدماء صريحاً، وأبدع هذه المقالة على قياسات ظنها حجة وبرهاناً، فنسج على منواله من كان من تلامذته، وصرحوا القول فيه...»^(١)

ولكى يثبت أرسطو أولية العالم، قال بعدم الحركة، وله على ذلك عدة حجج، أبرزها، العلة الأولى، فهي - عنده - ثابتة، هي هي دائماً لها نفس القدرة، ومحدثة نفس المعلول، فلو فرضنا وقتاً لم يكن فيه حركة لزم عن هذا الفرض أنه لا تكون حركة أبداً، ولو فرضنا على العكس أن الحركة كانت قدماً لزم أنها تبقى دائماً»^(٢).

يريد أرسطو أن يقول: لو فرضنا انتفاء الحركة في وقت من الأوقات لوجب أن يستمر انتفاؤها، أي لا يكون هناك حركة أبداً، وإلا كانت العلة الأولى متغيرة يحدث فيها مرجح.

ويربط أرسطو بين الحركة والمحرك الأول، فما دام للمحرك سرمدياً، كانت الحركة سرمدية.

يقول: « وإذا كان لا بد من محرك للحركات، ومن حامل للحركات تبين أن المحرك سرمدى، والحركات سرمدية، فالمتحركات سرمدية. فإن قيل: إن حامل الحركة وهو الجسم لم يحدث ولكنه تحرك عن سكون، وجب أن يعثر على السبب الذي يغير من السكون إلى الحركة، فإن قلنا: إن ذلك الجسم حدث، فقد تقدم حدوث الجسم حدوث الحركة، فقد بان أن الحركة والمتحرك والزمان الذي عاد للحركة أولية سرمدية»^(٣). ويعتقد أرسطو أن علاقة المحرك بالتحرك أو علاقة الله بالعالم ليست علاقة زمنية وليست علاقة أثر بمؤثر. إنما هي علاقة منطقية، علاقة مقدمة بنتيجة، فالله مقدمة منطقية، والعالم نتيجة، والله منح العالم وجوده كما تمنح المقدمة النتيجة وجودها، فالنتيجة في القضية المنطقية تسبق المقدمة... والمقدمة جاءت أولاً في الفكر لا في الزمن، فالتقدم والتأخر في المقدمة والنتيجة فكري لا زمني، وكذلك واجب الوجود أو مفيض

(١) الشهرستاني: الملل ح ٢ ص ١٤٩، وتهافت الفلاسفة للغزالي ص ٣٩.

(٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٤٥.

(٣) السابق نفسه.

الوجود على العالم عند أرسطو هو أول في الفكر لا في الزمن ^(١) .
ويرد على كلام أرسطو بأن قدم العلة لا يستتبع قدم المعلول إلا « إذا كان
المعلول من شأنه أن يصدر عن علته صدوراً ضرورياً ، ولا يكون هذا شأنه إلا
إذا تكافأ مع العلة ، وليس بين العالم المتغير والله الثابت تكافؤ ، وليس العالم
ضرورياً فليس من شأن الله أن يحرك أو يخلق بالضرورة ^(٢) . وأما أفلاطون فقد
نظر إلى العالم باعتباره معلولاً للعلة الأولى ، بطريق الفيض ، ولكن «حضور
الله في سائر الموجودات هنا ليس بجوهره . . . بل بفاعليته وتأثيره وحسب »
^(٣) .

ولكن هل يحى قوله : بفاعليته وتأثيره أن الله خلق العالم خلقاً ؟
يعتمد أفلاطون على مبدأ كلى ثابت عنده يجعل من العالم عقلاً ومعقولاً ،
فيقول : « إن جميع الموجودات تصدر عن تأمل ، وهى أنفسها موضوعات تأمل
. . . كل شوق ، فهو شوق إلى المعرفة . . . التوليد يمضى من فعل تأمل وينتهى
إلى صورة هى موضوع تأمل » ^(٤) .

والموجودات عند أفلاطون تنظم فى عالمين : عقلى ، وحسى سفلى ،
والعالم الحسى والعالم العقلى ، موضوعان أحدهما ملزم للآخر ، وذلك أن
العالم العقلى محدث للعالم الحسى ، والعالم العقلى مفيد فائض على العالم
الحسى ، والعالم الحسى مستفيد قاهل للقوة التى تأتية من العالم العقلى ^(٥) .
العالم إذن فاض عن الله ، الجوهر البسيط ، والقول بالفيض - كما سنوضح
ذلك - يستلزم أن يتصور وجود العالم فى اللحظة التى يتصور فيها وجود
الأول ، ويمقتضى هذه النظرية يكون العالم - عندهم - قديماً ، قدم الله تعالى .

(١) أحمد أمين، د. زكى نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية ص ١٦٤ لجنة التأليف والترجمة ط ٧ .

(٢) يوسف كرم : السابق ص ١٤٥ .

(٣) د . فؤاد زكريا : التساهية الرابعة لأفلاطون ، دراسة وترجمة ص ٤٤ . الهيئة المصرية العامة
للتأليف . القاهرة ١٩٧٠ م .

(٤) يوسف كرم : السابق ص ٢٩٦ .

(٥) د . عبد الرحمن بدوى : أفلاطون عند العرب ص ٥٦ دار النهضة العربية . القاهرة ١٩٦٦ م .

ثانياً : العالم فى الفكر الإسلامى

١ - عند المتكلمين

أجمع علماء الإسلام - وغيرهم من علماء الأديان السماوية - على أن الله جل وعلا قد أبدع العالم إبداعاً .

فذهب المتكلمون إلى أن كل ما فى العالم حادث فى الزمان ، فلا شئ منه قديم ، وعلى ذلك أيضاً بعض الفلاسفة كالكندى . وإذا كان العالم حادثاً مخلوقاً من العدم فالصلة بينه وبين الخالق صلة مخلوق لخالقه نعى أن الله تعالى سابق للكون ، فهو الذى فطره من العدم ، يقول الدوائى : « أجمع السلف من المحدثين وأئمة المسلمين وأهل السنة والجماعة ، على أن العالم - وهو ما سوى ذاته تعالى وصفاته - حادث بقدرة الله بعد أن لم يكن ، أى وجد بعد العدم ، بعدية زمانية ، والمخالف فى هذا الحكم هم الفلاسفة » ^(١) .

ولما كانت مسألة حدوث العالم تتصل بالبرهنة على وجود الله تعالى ، فإن المتكلمين نظروا فى الكون لإثبات حدوثه ، ومن ثم بيان القدرة الإلهية على خلقه وإبداعه . يقول القاضى عبد الجبار (ت : ٤١٥ هـ) : « إذا أردت أن تستدل بما هو الأولى فى الاستدلال فهو أن تعلم حدوث الأجسام وتتوصل به إلى إثبات المحدث لها . . . لأن كمال العلم بالله تعالى لا يحصل إلا بعد العلم بحدوث الأجسام » ^(٢) .

وحاصل كلام القاضى عبد الجبار ، أن العالم عبارة عن دليل محسوس يقينى على وجود صانع ، خالق ، مبدع له هو الله تعالى ، لأنه إذا كان العالم ، أو الوجود الخارجى كما يتبين فى الفكر اليونانى ، متسقلاً فقط ، فمعنى هذا أن صانعه ليست له قدرة على الخلق والإيجاد .

ويمكن أن يشير تعريف المتكلمين للعالم بأنه « كل موجود سوى الله تعالى » ينقسم إلى وجودين : الله تعالى ، والعالم ، والتعريف لا يجمع بين الوجودين

(١) شرح الدوائى على العضدية ص ٣٠ ، ٣١ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف ص ٣٧ . جمع ابن متويه .

كمتساويين وإنما يبرز التفرقة بينهما ، « فالموجودات نوعان : ما ليس له أول ومفتتح وهو الله عز وجل ، وما له أول ومفتتح وهو العالم » ^(١) والمعنى أن القديم ليس له علة لوجوده وليس لوجوده مبدأ يصدر عنه ، ولا مفتتح لوجوده ، أي لا أول له ، وهو الله تعالى ، والمحدث مسا لوجوده أول وله حقيقة خارجية واقعة تتميز بالجوار الذي يتبين مفهومه المنطقي للعقل من واقع إجراء الملاحظة الخارجية للعالم ؛ إذ تؤدي إلى استحالة الخلق من لا شيء ، فهو يرى أن ذلك شأن الإنسان الذي يحتاج في كل ما يصنع إلى مادة وزمان وآلة . أما الله فهو يخلق من لا شيء وإذن فلا حاجة به إلى الآلة ولا إلى الزمان .

ويقوم برهان الكندي على حدوث العالم على فكرة التناهي ، أي تنامي الأشياء ، وضرورة إثبات هذا التناهي ، وبالتالي إثبات البداية في كل شيء سواء أكان جسماً أو زماناً أو حركة ، وذلك لإمكان إثبات حدوث العالم ، ووجود إله قديم منزّه عن صفات المحدثات ^(٢) .

يقول الكندي : « الانتهاء إلى زمن محدود ، موجود . فليس الزمان متصلاً بما لانهاية له ، بل لابد من نهاية اضطراراً . فليست مدة الجرم بلا نهاية فإنسية الجرم متناهية ، فيمتنع أن يكون جرم لم يزل . فالجرم إذن محدث اضطراراً ، والمحدث محدث المحدث ، إذاً المحدث والمحدث من المضاف ، فكل محدث اضطراراً عن ليس » ^(٣) .

٢- عند الفلاسفة الإسلاميين :

أولاً : عند الكندي (١٨٥ - ٢٥٦ هـ / ٨٠١ - ٨٧٠ م)

ذهب الكندي إلى أن الله تعالى خلق العالم ونظمه وديره ، وفعل الخلق هو عملية إبداع وإيجاد من العدم ومن غير مادة سابقة عليه ولا زمان ، أو هو إظهار الشيء عن ليس ^(٤) أي إيجاده من لا شيء .

(١) الجويني : لمع الأدلة ص ٧٦ تحقيق د . فقيه حسين ، والراي : محصل أفكار المتقدمين ص ٥٥ دار الكتاب العربي بيروت ١٩٨٤ م .

(٢) د . أبو ريده : السابق ص ٢٨ .

(٣) الكندي : رسالة (في وحدانية الله وتناهي جرم العالم) ص ٢٠٦ . د . عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق ص ٧٠ .

(٤) رسائل الكندي الفلسفية ج ١ ص ٢٥٤ ومقدمة الدكتور أبو ريده محقق الرسائل ص ٦٢ .

العالم عنده حادث ، فهو « يقرر هذا في وضوح وصراحة بأن هذا العالم محدث من لا شيء ضربة واحدة في غير زمان ومن غير مادة ما ، بفعل القدرة المبدعة المطلقة من جانب علة فعالة أولى ، هي الله . ووجود هذا العالم ويقاؤه ، ومدة هذا البقاء متوقفة كلها على الإرادة الإلهية الفاعلة لذلك ، بحيث لو توقف الفعل الإرادي من جانب الله لانعدم العالم ضربة واحدة ، وفي غير زمان أيضاً»^(١).

والكندي بذلك يرد على قول مسن ذهب من الفلاسفة إلى أن الجرم والزمان والحركة ، عناصر غير متناهية ، فلا يمكن أن يكون جرم أولياً ، ولا غيره مما له كمية أو كيفية ، بمعنى أن الزمان والحركة والعالم كلها محدثة ، ولا يسبق بعضها بعضاً في الوجود .

لابد إذن من وجود بداية للعالم . يقول الكندي : « إن الفعل الحقيقي الأول هو تأسيس الآيات عن ليس ، وإن هذا الفعل ، هو خاصة لله تعالى الذي هو غاية كل علة ، بمعنى أن تأسيس الآيات عن ليس ، ليس لغيره »^(٢).

ثانياً : الفارابي (٢٥٧ - ٣٣٩ هـ / ٨٧٠ - ٩٥٠ م)

تابع الفارابي فلاسفة اليونان في أنه لا يكون شيء من لا شيء ، وأن الموجود بالفعل كان موجوداً بالقوة أي أن الخلق إنما هو انتقال من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل ، أو من الإمكان إلى الوجوب ، ومعنى ذلك أن العالم قديم باعتباره المطلق ، والخلق حالة عرضية هي ظهوره أو انبثاقه للحواس ، أي أن العالم محدث ودون سبق زمان ، أو أنه قديم بالزمان ، حادث في الوقوع .

يقول الفارابي : « الماهية المعلولة لها عن ذاتها أنها ليست ، ولها عن غيرها أنها توجد ، والأمر الذي عن الذات ، قبل الأمر الذي ليس عن الذات ،

(١) د . أبو ريده : السابق ص ٦٢ .

(٢) رسائل الكندي ص ١٨٢ - ١٨٣ .

وأيضاً تحليل الدكتور عاتق العراقي لهذه المسألة في : مذاهب فلاسفة المشرق ص ٧٠ .

* الأيس : هو الموجود . والليس هو الالاموجود . فالقول : تأسيس الآيات عن الليس : أي وجود الموجودات عن اللا وجود أي إيجاد الموجودات من العدم . أي من لا شيء .

وللماهية المعلولة ألا توجد ، بالقياس إليها قبل ألا توجد . . . فهي محدثة لا بزمان تقدم ^(١) .

البدء الزماني بالنسبة للعالم - عند الفارابي - يرتبط بمفهوم الكون والفساد - عنده - يوضح ذلك المعلم الثاني فيقول : « وكل العالم إنما هو مركب في الحقيقة من بسيطين : من المادة والصورة المختصين ، فكونه كان دفعة واحدة بلا زمان على ما بينا وكذا فساد بلا زمان ، ومن البين أن كل ما كان له كون فله لا محالة فساد ، فقد بينا : أن العالم بكلية متكون فاسد ، وكونه وفساده لا في زمان . وأجزاء العالم متكونة فاسدة ، وكونها وفسادها في زمان . والله تبارك وتعالى هو الواحد الحق ، مبدع الكل ولا كون له ولا فساد ^(٢) »

العالم إذن كسكرة وجد عن الله دفعة واحدة بلا زمان أما التقدم والتأخر فلحقا به لكونه خضع للتركيب والتحليل ، فكل « ما كان له كون فله لا محالة فساد » ونسبة هذا كله إلى إرادة الله « أنه مبدع لما لا واسطة بينه وبينه . ويتوسط ذلك يكون علة للأشياء الأخرى . والقديم بذاته واحد وما سواه محدث في ذاته ^(٣) .

هذه محاولة توفيقية من الفارابي ، فالعالم محدث وهو أثر لله تعالى - كما نهبت الشريعة - وهو قديم بالزمان كما رعمت الفلسفة . وهو في سبيل إنجاح هذه المحاولة التوفيقية لجأ إلى فكرة أفلوطين في الفيض والصدور - والتي منفصل القول حولها عند ابن سينا - وهي تفضي إلى أن العالم صادر عن ذات الله صدوراً ضرورياً قديماً ، إذ أن ذلك يستلزم تصور وجود العالم في اللحظة التي يتصور فيها وجود الله تعالى ، ولما كان الله تعالى قديماً كان الصادر الأول عنه قديماً أيضاً .

ويعد أن انتهينا من هذا العرض الموجز نأتي إلى ابن سينا شخصية هذا البحث لنظر ما العالم عنده ؟ وهل هو قديم أو حادث ؟ وأدلتة التي يقدمها سنداً لوجهة نظره .

(١) الفارابي : فصوص الحكم ص ١٢٨ .

(٢) الفارابي : كتاب المسائل الفلسفية والاجوبة عنها ص ٩٣ - ٩٤ .

(٣) الفارابي : الدعاوى القلبية ص ٤ حيدر آباد ١٣٤٦ هـ .

ثالثاً : ابن سينا ومشكلة قدم العالم وحدوثه :

ذهب ابن سينا في غيتر تردد إلى أن العالم قديم باعتبار الزمان ، لأنه وجد أولاً ، منذ كان الله ، وهو حادث في ذات الوقت ، لأنه وجد بغيره ، أوجده الله ، قاله تعالى هو العلة .

يقول ابن سينا : « إن واجب الوجود بذاته ، واجب الوجود في جميع صفاته وأحواله الأولية له ، وإنه لم يتميز في العدم الصريح حال الأولى به فيها أن لا يوجد شيئاً ، أو بالأشياء أن لا توجد عنه أصلاً .

ولا يجوز أن تسنح إرادة متجددة إلا لداع ، ولا أن تسنح جزافاً ، وكذلك لا يجوز أن تسنح طبيعة ، أو غير ذلك ، بلا تجديد حال ، وكيف تسنح إرادة لحال تجددت ، وحال ما يتجدد كحال ما يمهده له التجدد فيتجدد .

وإذا لم يكن تجديد ، كانت حال ما لم يتجدد شيء ، حالاً واحدة مستمرة على تهيج واحد .

وسواء جعلت التجدد لأمر تيسر ، أو لامتزال مثلاً ، كحسن من الفعل ، وقت ما تيسر ، أو معين أو غير ذلك ، مما عد ، أو كقبح كان يكون له ، أو كان قد زال ، أو عائق ، أو غير ذلك كان فزال .

فإن كان الداعي إلى تعطيل واجب الوجود عن إقضاة الخير والجلود ، هو كون المعلول مسبوق العدم لا محالة ، فهذا الداعي ضعيف قد انكشف لذوى الإنصاف ضعفه ، على أنه قائم في كل حال ؛ ليس في حال أولى بل بإيجاب السبق من حال .

وأما كون المعلول يمكن الوجود في نفسه ؛ واجب الوجود بغيره فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره ^(١) .

أدلة ابن سينا على قدم العالم

الدليل الأول : بطلان صدور حادث عن قديم

والدليل مأخوذ من نص ابن سينا السابق ، وهو يشير إلى عدة أمور ، شرحها الغزالي وبينها على أحسن ما يكون الشرح والبيان ، فضلاً عن تعليقاته وردوده العديدة على أدلة ابن سينا ، وجاء عرض الغزالي على النحو التالي :

إذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم ، فلما لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجح بل كان وجود العالم ممكناً مكاناً صرفاً فإذا حدث بعد ذلك لم يخل :

- إما أنه يكون تجدد مرجح

- أو لم يتجدد .

فإذا لم يتجدد مرجح ، بقى العالم على الإمكان الصرف كما كان قبل ذلك . وإن تجدد مرجح ، وجب التساؤل : من أحدث ذلك المرجح ؟ ولم يحدث من قبل ؟

وأحوال القديم : إذا كانت متشابهة فلما :

- أن لا يوجد عنه شيء قط .

- وإما أنه يوجد على الدوام .

- فأما أن يتميز حال الترك عن حال الشروع ، فهو محال .

ويقال : لمَ لم يحدث العالم قبل حدوثه ؟

لا يمكن أن يقال : إن سبب ذلك عجزه . ولا أمر الإحداث مستحيل ، لأن ذلك يؤدي إلى أن يتقلب القديم من العجز إلى القدرة ، والعالم من الاستحالة إلى الإمكان . وهذان الفرضان محالان .

ولا يمكن أن يقال : لم يكن قبله غرض ثم تجدد غرض .

ولا يمكن أن يحصل على فقد آلة ، ثم وجودها . وإذا قيل : إنه لم يُرد وجوده قبل ذلك ، لا يصح لأنه يلزم أن يقال : حصل وجوده لأنه صار مريداً لوجوده بعد أن لم يكن مريداً فتكون قد حدثت الإرادة ، وحدثت الإرادة يقتضى

تغير حال الباري، والحدوث في ذاته محال، فليس هو محلاً للحوادث . كما أن حدوث الإرادة في غيره لا يجعله مريداً .

وقد يقال - أيضاً - : لم حدث الآن ولم يحدث من قبل ؟ أى لماذا اختارت الإرادة وقتاً دون آخر ؟ العدم آله، أو قدرة، أو غرض، أو طبيعة ، أو لعدم الإرادة ؟ فتفتقر الإرادة إلى إرادة، وكذا الإرادة الأولى ويتسلسل إلى غير نهاية .

النتيجة النهائية لهذه الافتراضات : أن صدور الحادث من القديم من غير تغير أمر من القديم - في قدرة أو آله ، أو وقت أو غرض ، أو طبع - محال ، وتقدير تغير حال محال ، لأن الكلام في ذلك التغير الحادث كالكلام في غيره ، والكل محال . ومهما كان العالم موجوداً واستحال حدوثه ثبت قدمه لا محالة^(١)

بالنظر إلى واجب الوجود في رأى ابن سينا نجد أنه لا بد أن يصدر عنه وجود ما، وإلا لما كان واجب الوجود لشيء ، والوجود الصادر عن واجب الوجود ملازم له ، والواجب بذاته واحد أزلي وما صدر عنه كذلك . فواجب الوجود إذا لم يوجد عنه وجود ما من قبل ، فإنه الآن أيضاً لا يوجد عنه شيء ، ولكن الآن يوجد عنه وجود ما ، إذن هذا الشيء الصادر عن قديم قدم الواجب نفسه لأنه مصدره ، هذا الشيء هو العالم ، إذن العالم قديم .

نقد الدليل :

غير أن الغزالي لم يقتنع بتعليل ابن سينا ، بل رد القضية إلى الإرادة الإلهية القديمة الأزلية ثم أخذ يعترض على آراء ابن سينا من وجهين :

الوجه الأول :

أن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه . وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها، وأن يستدئ من حيث ابتدأ، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً فلم يحدث لذلك ، وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة ، فحدث لذلك .

(١) الغزالي: تهافت الفلاسفة ص ٤٠ - ٤٢ تحقيق د . جبار جهامى . دار الفكر اللبناني ١٩٩٣ م .

فما المانع من هذا الاعتقاد ، وما المحيل له ^(١) ؟

الإرادة الإلهية لا حد لها ولا شرط ولا قيد، وهي قديمة، وقد تعلقت بإحداث العالم في الوقت اللائق به على وفق سبق العلم الإلهي الأزلي السابق على كل شيء، فإرادة الله مطلقة ، تختار أي وقت للإيجاد دون أن يكون لذلك سبب إلا الإرادة ذاتها ، فالحوادث « تحدث بالإرادة القديمة الأزلية من غير تجديد أمر من الأمور » ^(٢) كما أن خلق الله وإيجاده للعالم ، لا بعد فيه ولا قبل ، فلا محل إذن للسؤال : لماذا أحدثت الإرادة العالم في وقت دون آخر ؟ لأننا بذلك نحد الله جل وعلا ونحكم المخلوق في الخالق . فتحديد وتخصيص وقت دون غيره للإيجاد ، هذا شأن الإرادة دائماً « فلما نفترض تمرتين متساويتين بين يدي المتشوف إليهما العاجز عن تناولهما جميعاً ، فإنه يأخذ إحدهما لا محالة ، بصفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله » ^(٣) .

معنى كلام الغزالي : لم لا يجوز أن تتعلق إرادة المؤثر في الأزل بإيجاد العالم بعد أن لم يكن موجوداً ، وأثر المؤثر المختار لا يكون إلا على وفق إرادته ، فإذا لم يكن إيجاد العالم في الأزل مراداً لم يوجد فيه . وهذا معنى القول بصدور الحادث من القديم المستجمع في الأزل شرائط التأثير. ويمثل هذا رد الأستاذ يوسف كرم على هذه الأفكار والمعتقدات وذلك حين رد على أرسطو ، فيقول : « إن القول بحدوث العالم لا يعني أن مرجحاً قد استجد ، وإنما هو يتفق تمام الاتفاق مع ثبات العلة الأولى ، ويعني أن إرادة قديمة تعلقت بأن يكون العالم في الزمان ، فلما كان العالم ، لم يحدث تغير في العلة من حيث إن الإرادة قديمة وإن مفعولها هو المتعلق بالزمان . فقدم العلة لا يستتبع قدم المفعول ، إلا إذا كان المفعول من شأنه أن يصدر عن علته صدوراً ضرورياً ولا يكون هذا شأنه إلا إذا تكافأ مع العلة ، وليس بين العالم المتغير والله الثابت تكافؤ ، وليس العالم ضرورياً لله ، فليس من شأن الله أن يحرك أو يخلق بالضرورة » ^(٤) .
الخلاف هنا بين القائلين بالقدم والقائلين بالحدوث ، يرجع - فيما يرجع - إلى

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٤٢ .

(٢) ابن تيمية: مهاج السنة النبوية ج ١ ص ١٨١ تحقيق د . محمد رشاد سالم ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ .

(٣) الغزالي : السابق ص ٤٩ - ٥٠ .

(٤) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٤٥ .

النظر في فعل الله تعالى هل فعله عن طبع واضطرار وضرورة ؟ وهو ما ذهب إليه الصنف الأول . أم أنه عن حرية واختيار أى إرادة حرة مختارة ؟ وهو قول الصنف الثانى .

ويسوق الغزالى دليلاً آخر على الحدوث ، فيقول مخاطباً ابن سينا والفلاسفة: « يم تنكرون على خصوصكم إذا قالوا : قدم العالم محال ، لأنه يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها ، ولا حصر لأحاديها ، مع أن لها سدساً ورباعاً ، ونصفاً ، فإن فللك الشمس يدور فى سنة ، وفلك أجل فى ثلاثين سنة ، فتكون أدوار رحل ثلث عشر أدوار الشمس ، وأدوار المشتري نصف سدس أدوار الشمس ؟ ... ثم كما أنه لا نهاية لعدد دورات رحل لا نهاية لأعداد الشمس مع أنه ثلث عشره ... كما لا نهاية للحركة المشرقية التى للشمس فى اليوم واللييلة مرة » .^(١)

ثم يضيف الغزالى متسائلاً : أعداد هذه الدورات شفع أو وتر ؟ أو شفع ووتر جميعاً ؟ أو لا شفع ولا وتر ؟ فإن قلتم شفع ووتر جميعاً ، أو لا شفع ولا وتر ، فيعلم بطلانه ضرورة . وإن قلتم : شفع ، فالشفع يصير وترأ بواحد .

وكيف أصور مالا نهاية له واحد ؟ وإن قلتم : وتر ، فالوتر يصير بواحد شفعا ، فكيف أصور ذلك الواحد الذى به يصير شفعا ؟ فيلزمكم القول : بأنه ليس بشفع ولا وتر^(١) . حتى وإن قالوا : إن الدورات ليست مجموعاً مركباً من أحاد . فالماضى قد انقرض ، والمستقبل لم يوجد بعد ، والجملة إشارة إلى موجودات حاضرة ، وإن كانت غير موجودة فى الحقيقة ، فلإن الغزالى يعود ليؤكد أن « العدد ينقسم إلى الشفع والوتر ، ويستحيل أن يخرج عنه سواء كان المعدود موجوداً باقياً أو فانياً ، فإذا فرضنا عدداً من الأقواس لزمنا أن نعتقد أنه لا يخلو من كونه شفعا أو وترأ سواء قدرناها موجودة أو معدومة . فإن انعدمت بعد الوجود لم تتغير هذه القضية »^(٢) .

الوجه الثانى :

ثم إن ابن سينا - ومن تابعه - لا ينكرون تخصيص الشيء عن مثله . فهو من صميم مذهبه . فتعين جهة حركة الأفلاك بعضها من المشرق وبعضها من

(١) الغزالى : تهافت الفلاسفة ص ٤٥ ، ٤٦ . (٢) الغزالى : السابق ص ٤٦ .

المغرب ، مع تساوى الجهات ، ما سببها . وتساوى الجهات كتساوى الأوقات من غير فرق ^(١) .

من جهة أخرى يقر ابن سينا - ضمناً - صدور الحادث عن القديم - كما بينا - ففى العالم حوادث ولها أسباب ، فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية فهو محال ، وليس ذلك معتقد عاقل ، ولو كان ذلك ممكناً لاستغنى ابن سينا - والفلاسفة - عن الاعتراف بالصانع وإثبات واجب الوجود وهو مستند للممكنات [الكائنات] وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهى إليه سلسلتها ، فيكون ذلك الطرف هو القديم ، فلا بد إذن - على أصل الفلاسفة - من تجويز صدور حادث عن قديم ^(٢) ولكن قد يقال هنا ، إن ابن سينا - والفلاسفة - لا يعنى صدور حادث عن القديم المطلق - الله - فهو يقرر بقدم العقول السماوية والنفوس الفلكية والعنصرية بمادتها لا بالصور الطارئة عليها ، وبمقتضى هذا ، يكون الحادث صادراً عن القديم من هذه الموجودات لا عن القديم المطلق ^(٣) .

غير أن الغزالي يلزم ابن سينا إلزاماً آخر يتعلق بصدور حادث عن قديم ، لقول الأخير : « فيخرج من مجموع ذلك أن الحركة الدورية ، الدائمة الأبدية ، مستند الحوادث كلها ، ومحرك السماء حركتها الدورية نفوس السموات ، فإنها حية نازلة منزلة نفوسنا بالنسبة إلى أبداننا ، ونفوسها قديمة ، فلا جرم أن الحركة الدورية التى هى موجبها أيضاً قديمة .

ولما تشابهت أحوال النفس ، لكونها قديمة . تشابهت أحوال الحركات ، أى كانت دائرة أبداً .

فإذن لا يتصور أن يصدر الحادث من قديم إلا بواسطة حركة دورية أبدية ، تشبه القديم من وجه فإنها دائمة أبداً ، وتشبه الحادث من وجه ، فإن كل جزء يفرض منها كان حادثاً بعد أن لم يكن .

فهى من حيث إنها حادثة بأجزائها وإضافتها مبدأ للحوادث ، ومن حيث إنها أبدية متشابهة الأحوال صادرة عن نفس أزلية .

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٥٢

(٢) تهافت الفلاسفة ص ٥٣ .

(٣) د . عاطف العراقي : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ١٥٥ .

فإذا كان في العالم حوادث ، فلا بد من حركة دورية وفي العالم حوادث ،
فالحركة الدورية الأبدية ثابتة ^(١) .

بعد عرض حجة ابن سينا - والفلاسفة - حول استحالة صدور حادث من
قديم « يقول الغزالي : هذا التطويل وهذا الغموض لا يفيد شيئاً ، وإنما المهم هو
الحركة الدورية التي هي المستند ، حادثة أم قديمة ؟ فإن كانت قديمة صارت مبدأ
لأول الحوادث . وإن كانت حادثة افتقرت إلى حادث آخر وتسلسل الأمر .

وقولك : إنه من وجه يشبه القديم ، ومن وجه يشبه الحادث ، فإنه ثابت
متجدد ، أي هو ثابت المتجدد ، متجدد الثبوت .

فنقول : أهر مبدأ الحوادث ، من حيث إنه ثابت أو من حيث إنه متجدد ؟
فإن كان من حيث إنه ثابت ، فكيف صدر من ثابت متشابه الأحوال شيء في
بعض الأوقات دون بعض ؟ وإن كان من حيث إنه متجدد فما سبب تجده في
نفسه ؟ فيحتاج إلى سبب آخر ويتسلسل .

فهذا غاية تقرير الإلزام على أنا سنبين أن الحركة الدورية لا تصلح أن
تكون مبدأ الحوادث ، فإن جميع الحوادث ، مخترعة لله ابتداء . وبطل ما
قالوا : من كون السماء حيواناً متحركاً بالاختيار حركة نفسية كحركاتنا ^(٢) .

هنا إذن إلزامان : الأول : صدور حادث من قديم . الثاني : الحوادث
مخترعة لله تعالى .

الدليل الثاني :

وعمدة هذا الدليل القول بقدّم الزمان والحركة ، وأن الله تعالى مستقدم على
العالم بالذات لا بالزمان .

وقبل تناول هذا الدليل ورد الغزالي عليه يجدر بنا الإشارة إلى معاني التقدم
والتأخر ، وهي الفكرة التي لجأ إليها ابن سينا والفارابي من قبل لتدعيم القول
بالقدم .

(١) تهافت الفلاسفة ص ٥٤ .

(٢) المصدر السابق ص ٥٥ .

يقول ابن سينا : إن المتقدم ^(١) : « يقال بخمسة معان ، أحدها بالزمان ، والثاني بالرتبة أو الوضع الذي يكون التأخر المكاني صفياً منه ، والثالث بالشرف ، والرابع بالطبع ، والخامس بالمعلولية ، والآخر أن يشترك في معنى واحد وهو التأخر بالذات ، والمعنى المشترك أن يكون الشيء محتاجاً إلى آخر في تحقيقه ولا يكون ذلك الآخر محتاجاً إلى ذلك الشيء ، فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج إليه » ^(٢)

ويعتني هذا التقسيم ذهب ابن سينا إلى القول : بأن تقدم الله على العالم ، إما أن يكون تقدماً بالذات لا بالزمان ، كتقدم العلة على المعلول ، مثل تقدم حركة الشخص على حركة الظل التابع له ، وحركة اليد مع حركة الخاتم ، وحركة اليد في الماء مع حركة الماء فإنها متساوية في الزمان ، وبعضها علة وبعضها معلول . فيكونان قديمين واستحال أن يكون أحدهما قديماً والآخر حادثاً ^(٣) وتقدم الله على العالم من هذا النوع ، أي تقدم بالذات لا بالزمان .

وإن قيل : إن تقدم الباري على العالم والزمان بالزمان لا بالذات ، يكون إذاً قبل العالم زمان قديم ، زمان كان العالم فيه معدوماً ، فقبل الزمان زمان لا نهاية له ، وهو متناقض ، ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان ، وإذا وجب قدم الزمان ، وهو عبارة عن قدر الحركة ، وجب قدم الحركة ووجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته ^(٤) .

(١) شرح الأمدى هذه المسألة فقال : « أما المتقدم فقد يطلق ويراد به : المتقدم بالعلية ، والمتقدم بالطبع ، والمتقدم بالزمان والمتقدم بالشرف والمتقدم بالرتبة . فأما المتقدم بالعلية : فعبارة عن ما وجود غيره مستفاد من وجوده . ووجوده غير مستفاد من ذلك الغير . لكنه لا يكون إلا معه في الوجود . كحركة اليد بالنسبة إلى حركة الخاتم . وأما المتقدم بالطبع : فما لا يتم وجود غيره إلا مع وجوده ، ووجوده يتم دون ذلك الغير ، كالأحد بالنسبة إلى الاثنين . وأما المتقدم بالزمان : فما بينه وبين غيره في الوجود إمكان قطع مسافة ، وهو قبلي ، كتقدم موسى على عيسى عليهما السلام .

أما المتقدم بالشرف : فهو اختصاص أحد الشئيين عن الآخر بكمال لا وجود له فيه كتقدم النبي ﷺ على العالم . وأما المتقدم بالرتبة ، فعبارة عن ما كان أقرب إلى مبدأ محدود عن غيره كتقدم الإمام على المأمومين بالنسبة إلى المحراب (أنظر د . عبد الأمير الأعسم : المصطلح الفلسفي ص ٤١٨ ، ٤١٩ الدار التونسية للنشر ١٩٩١ م) .

(٢) ابن سينا : الإشارات . مع شرح الطوسي ج ١ ص ٢٢٩ القاهرة ١٣٢٥ هـ .

(٣) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٥٦ .

ومعنى كلام ابن سينا : أن المعلول يكون مع العلة في الزمان ، أي أنهما مقترنان زمانياً ، يقترن الأثر بالمؤثر ، كما أن الزمان متعلق بالحركة ، وهو عدد الحركات بحساب المتقدم والمتأخر ، فلا وجود للزمان بدون الحركة ، ومن لا يحس بالحركة لا يحس بالزمان ، ومثاله أهل الكهف « والزمان ليس مسحداً حدوثاً زمانياً ، بل حدوث إبداع لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة ، بل بالذات ، ولو كان له مبدأ زمانى لكان حدوثه بعد ما لم يكن ، أي بعد زمان متقدم . . . ومعنى المحدث الزمانى أنه لم يكن ثم كان » ^(١) وما دامت الحركة كالزمان في القدم ، والزمان محدث حدوثاً إبداعياً فالحركة أيضاً محدثة حدوثاً إبداعياً . . . فقد وضح ما قدمناه من وجود حركة لا بدء لها في الزمان ، وإنما البدء من جهة الخالق ، وإنما هي - الحركة - السماوية » ^(٢)

ومع هذه المعية الزمانية بين الله تعالى وبين العالم ، إلا أن ابن سينا يحاول جاهداً - حتى لا يصطدم بالعقيدة الدينية أكثر من هذا - إثبات أن الله هو موجد العالم ، وأنه لا غنى للعالم - وهو ممكن الوجود - عن الله ، فلولا الله ما كان العالم ، فلكل « ممكن الوجود بذاته علة في وجوده أقدم منه ، لأن كل علة أقدم في وجود الذات من المعلول ، وإن لم يكن في الزمان . . . وأيضاً فإن ما يجب بغيره فوجوده بالذات متأخر عن وجود ذلك الغير ومتوقف عليه » ^(٣) وجاء رد الغزالي على هذا الدليل بأن قال : الزمان حادث مخلوق ، وليس قبله زمان أصلاً ومعنى قولنا : إن الله متقدم على العالم والزمان ، أنه سبحانه كان ولا عالم ، ثم كان ومعه عالم .

ومفهوم قولنا : كان ولا عالم ، وجود ذات الباري وعدم ذات العالم فقط . ومفهوم قولنا : كان ومعه عالم ، وجود الذاتين فقط ، فتعني بالتقدم انفراد الوجود فقط ، والعالم كشخص واحد . ولو قلنا : كان الله ولا عيسى معه مثلاً ، ثم كان وعيسى معه ، لم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات ، وعدم ذات ، ثم وجود ذاتين . وليس من ضرورة ذلك تسخير شيء ثالث ، وإن كان الوجود لا يسكن (أو يسكت) عن تقدير شيء ثالث وهو الزمان ، فلا التفات إلى أغاليط الأوهام ^(٤) وهذا التحليل لفكرة التقدم تهدم مشكلة علاقة الزمان بالعالم ، فإله

(١) ابن سينا ص ١٨٩ - ١٩٠ ، ولباب الإشارة ص ١٥٣ .

(٢) ابن سينا ، السابق ص ٢٧٠ . (٣) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٥٦ .

تعالى متقدم على العالم والزمان معاً ^(١) وإذا كانت المخيلة تتوهم زماناً ومكاناً ، مستقلين عن العالم ، فإن الغزالي يعتمد على مقابلة الزمان والمكان في نفسه امتداد الزمان ، على اعتبار أن الفلاسفة قالوا بتناهي العالم في الامتداد المكاني ، أي يمتنع وجود جسم لا نهاية له ، فليس « وراء العالم لا خلاء ولا ملاء » ^(٢) . يقول الغزالي : فكذلك يقال : « كما أن البعد المكاني تابع للجسم ، فالبعد الزماني تابع للحركة ، فإنه امتداد الحركة ، كما أن ذلك امتداد لأقطار الجسم ، وكما أن قيام الدليل على تنامي أقطار الجسم منع من إثبات بعد مكاني وراءه ، فقيام الدليل على تنامي الحركة من طرفيه يمنع من تقدير بعد زماني وراءه » ^(٣) هذا هو تصور الغزالي - والمتكلمين والكندي - للحركة والزمان والعالم ، فالكسل مخلوق ، محدث . وقد وصل إلى هذه النتيجة بالمقابلة بين الزمان والمكان ، فإذا لم يكن هناك امتداد مكاني كما يقول الفلاسفة ، فلا زمان قبل العالم . وفي « الاقتصاد في الاعتقاد » يقول : « الجوهر بالضرورة لا يخلو عن الحركة والسكون ، وهما حادثان » .

أما الحركة فحدوثها محسوس ، وإن فرض جوهر ساكن كالارض ، ففرض حركته ليس بمحال ، نعلم جواره بالضرورة ، وإذا وقع ذلك الجائر كان حادثاً ، وكان معدوماً للسكون ، فيكون السكون أيضاً قبله حادثاً لأن القديم لا ينعدم . . .

كما أن الحركة زائدة على الجسم : « فإذا قلنا هذا الجوهر متحرك أثبتنا شيئاً سوى الجوهر بدليل أننا إذا قلنا هذا الجوهر غير متحرك صدق قولنا وإن كان

(١) د . جلال شرف : الله والعالم . . . ص ٦٧ .

ذهب القديس أَوْسْطُون إلى نفس هذا القول وهو يصدد نفى قدم الزمان والمكان ، فيقول لو وجد الزمان بوجود العالم من حيث إن الزمان عند الحركة وهو متعاقب بالذات وليس يكون المتعاقب قديماً لا متأخراً ولكنه معدود بالضرورة ، ومهما نفرض له من مقدار فهو محدود دائماً وما بالهم لا يسألون : لم خلق الله العالم في هذا المكان ، ولم يحلقه في مكان آخر ؟ والواقع أنه لا وجود للمكان دون العالم ، ولا وجود للزمان دونه ، والمخيلة والوهم هي التي تتوهم زماناً ومكاناً مستقلين عنه (انظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط

ص ٤٠ دار القلم بيروت ١٩٧٩ م)

(٢) الغزالي : السابق ص ٥٧ ، ٥٨ .

الجوهر باقياً ساكناً .

فلو كان المفهوم من الحركة عين الجوهر لكان نفيها نفي عين الجوهر ، وهكذا يطرد الدليل في إثبات الكون ونفيه .

العالم إذن لا يخلو عن الحوادث لأنه لا يخلو عن الحركة والسكون ، وهما حادثان . والفلاسفة مقرون بأن أجسام العالم لا تخلو عن الحوادث ، وهم المنكرون لحدوث العالم .

غير أن الفلاسفة يرون أن سؤالهم الثاني مازال قائماً ، وهو : ما الدليل على أن ما لا يخلو عن الحوادث حادث؟

ذهب الغزالي إلى القول : بأن العالم لو كان قديماً مع أنه لا يخلو عن الحوادث لشبّنت حوادث لا أول لها ، وللزم أن دورات الفلك غير متناهية ، وذلك محال لأن كل ما يفضى إلى المحال محال^(١) ومع أن ابن رشد يرى أن مقالة الغزالي ليست دليلاً صحيحاً للفلاسفة ، إلا أنه يرد ويفند .

ففيما يتعلق بما رآه الغزالي حجة واضحة لقول ابن سينا - والفلاسفة - بالامتداد الزماني وراء العالم ، يقول ابن رشد مفرقاً بين نوعين من الوجود «أحدهما : في طبيعته الحركة - (العالم) - وهذا لا يتفك عن الزمان ، والآخر ليس في طبيعته الحركة - الله - وهذا أزلّ وليس يتصف بالزمان . أما الذي في طبيعته ، فموجود معلوم بالحس والعقل ، وأما الذي ليس في طبيعته الحركة ولا التغير فقد قام البرهان على وجوده عند كل من يعترف بأن كل متحرك له محرك ، وكل مفعول له فاعل ، وأن الأسباب المحركة بعضها بعضها ، لا تمر إلى غير نهاية ، بل تنتهي إلى سبب أول غير متحرك أصلاً^(٢) . فالبارئ سبحانه ليس من شأنه أن يكون في زمان ، والعالم شأنه أن يكون في زمان .

وهذا النقد موجه إلى ابن سينا بقدر توجهه إلى الغزالي ذلك لأن ابن سينا - والفلاسفة الإسلاميين - اعتبروا الله والعالم من جنس واحد ، ولهذا فقد أخطأ حين طبق مبدأ السعلة والمعلول على الله والعالم في حين أن تقدم العلة على المعلول من طبيعة الموجود المتحرك ، يقول ابن رشد : « والذي سلك هذا المسلك

(١) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٧ ، ١٩ الحلبي بمصر الطبعة الأخيرة .

(٢) ابن رشد : تهافت التهافت ص ٥٩ .

من الفلاسفة هم المتأخرون من أهل الاسلام - المشائيون - لقلة تحصيلهم لمذهب القدماء . أما هو فقد ذهب إلى أن تقدم الله على العالم هو « تقدم الوجود الذي هو ليس بمتغير ، ولا في زمان ، على الوجود المتغير الذي في الزمان ، وهو نوع آخر من التقدم ... فلا يصدق على الوجودين لا أنهما معاً ، ولا أن أحدهما متقدم على الآخر .

أما عن مقابلة الغزالي بين المكان والزمان ، وقياس الامتداد الزماني والذي ينكره ابن سينا - والفلاسفة - على الامتداد المكاني الذي يقره ابن سينا وغيره . فيقول ابن رشد : إن هذا العناد سوفسطائي خبيث ، وذلك لأنه يقوم على أن « الحكم للكم الذي لا وضع له ولا يوجد فيه كل ، وهو الزمان والحركة ، كحكم الكم الذي له وضع وكل وهو الجسم ، وجعل امتناع عدم التناهي في الكم ذي الوضع دليلاً على امتناعه في الكم الذي لا وضع له ... وكذلك لا يمكن أن يتصور زمان له طرف ليس هو نهاية لزمان آخر ... لأن الآن هو الحاضر ، والحاضر هو وسط ضرورة بين الماضي والمستقبل وتصور حاضر ليس قبله ماض هو محال . وليس الأمر كذلك في النقطة ، لأن النقطة نهاية الخط ، وتوجد معه ، لأن الخط ساكن ، فيمكن أن نتوهم نقطة هي مبدأ لخط ، وليست نهاية لآخر » (١)

(١) ابن رشد: تهافت التهافت ص ٦٤ .

الدليل الثالث

دليل الإمكان

تبنى ابن سينا مقولة الوجوب والإمكان - كما سبق القول - ووضع العالم في مقولة الإمكان ، وعنده كل محدث قبل حدوثه ممكن وإلا فقد انتقل من الامتناع إلى الوقوع والإمكان ثبوتى ، أى أنه صفة ثبوته عائدة إلى ذات الممكن حاصلة له قبل حصول الوجود . فلا بد لها من محل . أى موضع ، أى مادة تقوم بها - ثم إن ذلك المحل إن كان محدثاً افتقر إلى مادة أخرى ، وإلا فالمادة أرلية ^(١) . مادة العالم إذن قديمة أرلية ، أما الحادث فهو الأعراض الطارئة عليها .

ولترك الغزالي يشرح هذا الدليل ، لأن اعتراضه عليه مرتبط بشرحه وبيانه ، فيقول - على لسان ابن سينا - كل حادث فهو قبل حدوثه لا يخلو : « إما أن يكون ممكن الوجود ، أو ممتنع الوجود ، أو واجب الوجود .

ومحال أن يكون ممتنعاً ، لأن الممتنع فى ذاته لا يوجد قط ، ومحال أن يكون واجب الوجود لذاته ، فإن الواجب لذاته لا يعدم قط ، فدل على أنه ممكن الوجود لذاته .

فإذن إمكان الوجود حاصل له قبل وجوده ، وإمكان الوجود وصف إضافى لا قوام له بنفسه . فلا بد له من محل يضاف إليه ، ولا محل إلا المادة فيضاف إليها كما يقال : هذه المادة قابلة للحرارة والبرودة ، أو السواد والبياض ، أو الحركة والسكون ، أى ممكن لها حدوث هذه الكيفيات وطريان هذه التغيرات ^(٢) .

الإمكان مجرد وصف للمادة ، أما هى فلا يمكن أن تكون حادثة وإلا احتاجت إلى مادة أخرى ويتسلسل الأمر .

ولكن الغزالي وإن سلم مع ابن سينا - والفلاسفة - أن العالم لم يزل ممكن الحدوث ، إلا أنه يضيف معترضاً : . . . لكن إذا قدر موجوداً أبداً لم يكن

(١) ابن سينا : النجاة ص ٣٥٦ ، ٣٥٧ ، الرازى : لباب الإشارات ص ١٥٣ - ١٥٤ .

(٢) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٦٤ - ٦٥ .

حادثاً - بل يكون قديماً - ولم يكن الواقع على وفق الإمكان بل على خلافه - فالقديم ليس ممكن الوجود - فالممكن الحدوث ممكن لا غير^(١) فلا يتصور وقت إلا ويمكن حدوثه . ومن جانبنا نقول : العالم عند ابن سينا ممكن الوجود وهو واجب بغيره ، فهل يصح أن يكون العالم قديماً معلول ممكن ؟ ويرجع الغزالي إلى تعريف ابن سينا للنفس : وأنها جوهر روحاني قائم بنفسه ، ليس بجسم ولا مادة ، ولا منطبعة في مادة ، وهي حادثة بحدوث البدن ، ليقول : هذه النفس لها إمكان قبل حدوثها ، وليس لها ذات ، ولا مادة ، أي أن إمكانها لا يتقدمه مادة ، وإنما هو وصف إضافي ، ولا يرجع إلى قدرة القادر ، وإلى الفاعل . فإلى من ترجع^(٢) ؟

النفس حادثة مسبوقه بالإمكان ، ولا يتقدمها مادة ، أي أن ابن سينا يهدم دليله : سبق المادة للممكن . كما أن الامكان والوجوب والاستحالة ما هي إلا أمور ترجع إلى اقتضاء العقل ، فكل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره ، سميانه ممكناً وإن امتنع سميانه مستحيلاً ، وإن لم يقدر على تقدير عدمه سميانه واجباً . فهذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى تجعل وصفاً له^(٣) ولو استدعى « الامكان شيئاً موجوداً يضاف إليه ، ويقال : إنه إمكانه ، لاستدعى الامتناع شيئاً موجوداً يقال : إنه امتناعه ، ومعلوم أن الامتناع ليس في ذاته وجود . ومن ثم فلا مادة بطراً عليها^(٤) »

من ناحية أخرى يقر ابن سينا - والفلاسفة - أن سائر القضايا الكلية ثابتة في العقل ، وهي علوم لا يقال لا معلوم لها ، ولكن لا وجود لمعلوماتها في الأعيان ، حتى صرح الفلاسفة بأن الكليات موجودة في الأذهان لا في الأعيان ، وإنما الموجود في الأعيان جزئيات شخصية وهي محسوسة غير معقولة^(٥) . وكأني بالغزالي يتساءل : أنتم ذهنيون في القضايا الكلية باعتبارها ذهنية ، فلماذا لا تكونون كذلك فيما يتعلق بالإمكان^(٥) ؟ أي أن الإمكان أمر كلي ثابت في الذهن ، ليس له وجود خارجي ، كسائر الكليات التي يقر ابن سينا

(١) الغزالي : السابق ص ٦٤ . (٢) نهافت الفلاسفة ص ٦٦ .

(٣) الغزالي : السابق ص ٦٥ - ٦٦ . (٤) المصدر السابق ص ٦٨ .

(٥) د . جلال شرف : الله والعالم ص ٦٩ .

- والفلاسفة - بوجودها الذهني ، كالحوانية والهوية ، ولا يجد ابن رشد صعوبة في الرد والتفنيد ، فيقول مؤكداً على :

١- أن المكان يستدعي مادة موجودة يقوم بها . وأن ذلك أمر بين ، وكذلك الممتنع يستدعي موضوعاً مثل ما يستدعي الإمكان ، وذلك بين لأن الممتنع هو مقابل الممكن والاضداد تقتضي ولا بد موضوعاً ، فإن الامتناع هو سلب الإمكان^(١). خلاصة هذا : إن كان الإمكان يستدعي موضوعاً ، فإن الامتناع الذي هو سلب ذلك الإمكان يقتضي موضوعاً يسلب عنه إمكان وجود هذا الشيء مثل قولنا : إن وجود الخلاء ممتنع .

٢- كون الإمكان حكماً ذهنياً ، أي أنه ممكن عقلي ، فهو الذي يستدعي أمراً وجودياً ، فالمعقولات لا تكون صادقة مالم يتطابق ما في النفس مع ما في الخارج ، ما في الأذهان مع ما في الأعيان .

نخلص مما سبق إلى أن ابن سينا لم يتردد في القول - مع الفلاسفة - بأولية العالم التي تختلف عن أولية الله بأن لها سبباً خاصاً وقائماً بها ، وهذا السبب لا يقع في الزمان ، أما الله فأزلي الوجود بذاته .
تعقيب :

هذا جانب من الحوار الحاد بين الغزالي وابن سينا - والفلاسفة - ثم بين ابن رشد والغزالي وذلك من خلال كتابيهما : «تهافت الفلاسفة» للثاني ، و«تهافت التهافت» للأول ، حول مسألة : قدم العالم ، وقولهم : إن الجواهر كلها قديمة . وهي واحدة من المسائل الثلاث التي كفر الغزالي الفلاسفة من أجلها .

وإذا كان ابن رشد كثيراً ما اتهم الغزالي بأن أدلته غير برهانية فهل قدم هو أدلة برهانية^(٢) على قدم العالم - رغم أنه لا يقول بالقدم الصريح ولا بالحدوث من لا شيء ؟ إن ابن رشد نفسه يعتبر مسألة العالم : قدمه أو حدوثه من المسائل الصعبة التي يستحيل على العقل القطع فيها برأى .

(١) ابن رشد : تهافت التهافت ص ٧٦ - ٧٧ .

(٢) أقر أرسطو أن أدلته على قدم العالم ليست برهانية ، فقد صرح في كتاب الجدل (م ١ ف ٩) بأن مسألة قدم العالم من المسائل الجدلية (انظر: يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٤٧) .

ونرى أن القول بأن العالم قديم ومخلوق لسله تعالى قول متناقض ، إذ كيف يكون قديم وممكن ، وابن سينا يقول في مواضع كثيرة من الشفاء إن الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا حادثاً مسبقاً بالعدم. وقد نقده ابن رشد لقوله بوجود واجب الوجود بغيره ممكن بذاته ، ولقوله بأن الغلك قديم أزلي مع كونه ممكناً يقبل الوجود والعدم ، إذ لا يعقل أن يكون الممكن المعلول قديماً لقدم علته ، وهو ما أنكره ابن رشد أيضاً .

وأخيراً إذا كان للعقل أن يجيز قدم العالم فليس له أن يوجب ذلك كما ذهب ابن رشد . ولو كان شيء في العالم أزلياً قديماً للزم أن يكون فاعله موجباً بالذات « ولو كان فاعل العالم موجباً بالذات لم يحدث في العالم شيء من الحوادث ، والحوادث فيه مشهودة ، فامتنع أن يكون فاعل العالم موجباً بذاته وامتنع أن يكون العالم قديماً »^(١).

بل ويمتنع أيضاً أن يكون « المعين الذي هو مفعول الفاعل أزلياً ، لاسيما مع العالم بأنه فاعل باختياره فيمتنع أن يكون في العالم شيء أزلي على هذا التقرير الذي هو إمكان الحوادث ودوامها وامتناع صدور الحوادث بلا سبب. »^(٢)

وإذا أضفنا إلى هذه المعارضة أن الزمان عدد الحركة ، وأن العدد متناه (والقضيتان لأرسطو) وأن للزمان طرفاً أخيراً هو الآن الحاضر ، نخرج لنا أن للزمان طرفاً أول بالضرورة ويدت قضية الحدوث راجحة على قضية القدم^(٣).

رابعاً : نظرية الفيض أو الصدور :

عرفنا فيما مر موقف ابن سينا من مشكلة العالم ، وسنرى هنا أن القول بالقدم يستلزم القول بالفيض ، بمعنى أن القول بالطبع يستلزم أن يتصور وجود العالم في اللحظة التي يتصور فيها وجود الأول ، إذ أن الصدور يعنى أن العالم صادر عن ذات الله صدوراً ضرورياً قديماً .

والسؤال المناسب هنا هو : كيف صدر هذا العالم المحسوس ، المتكثر من الأول البسيط ؟ كيف يتصور صدور ما هو عرضة للتغير والفساد من علة لا

(١) ابن تيمية : منهاج السنة النبوية ج ١ ص ٢٣٤ .

تحقيق د . محمد رشاد سالم . ط الرياض ١٤٠٦ - ١٩٨٦ م .

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٤٧ .

يجوز عليها التغير والفساد ؟

يحسن بنا قبل أن نتناول رأى ابن سينا في مسألة الفيض أو الصدور ، أن نبين بإيجاز وعلى قدر الضرورة رأى أفلوطين لتكون على بينة ووضوح من وجهه مفارقتة له ، ومقدار ما جدد في علاج تلك المشكلة ، وإنما لزم ذلك لما بين أفلوطين وابن سينا من تشابه في هذه المسألة .

١-الصدور أو الفيض عند أفلوطين :

يقرر أفلوطين أن العالم أو الكثرة تظهر إلى الوجود عندما يكون الواحد متجهاً إلى ذاته أبداً ، ويتم ذلك دون حركة منه ولا ميل ، ولا إرادة ، وهذا يعنى أن العالم يصدر عنه بالطبع لا بإرادة ، إذ إضافة الإرادة له في نشأة العالم تستلزم مراداً ، وهذا يقتضى التكثر ولو في تصور الإنسان .

والواحد نور ، وذلك النور لا يبقى مستوراً مكتوناً في ذات العلة الأولى ، بل يفيض منه نور ، كما يفيض من الشمس الضوء الساطع المحيط بها ، وهي ساكنة دائماً كسكون المبدأ الأول الواحد .

وكل موجود يصل إلى كماله يلد ، وإذن فالوجود الكامل دائماً يلد موضوعاً سرمدياً ، يلد موجوداً أدنى منه ، ولكنه الأعظم بعده ، وهو ما يعرف بالعقل الكلى ، أو العقل الأول ، وهو عقل بسيط واحد بالعدد . ووحدته قدرة محدثة لجميع الأشياء ، فهو يحوى في ذاته جميع الموجودات الخالدة ^(١) وإذا كان الأول يصدر عنه عقل ، فهو ليس بعقل لأن مقتضى كونه عقلاً يستلزم معقولاً ، وهو ينفى هذا عن الأول تماماً خشية تصور الأول كثيراً لاحتوائه عقل ومعقولاً ، والكثرة من وجهة نظره منفية ولو بالاعتبار .

والعقل الأول يتناول المعانى ، وهو صور الأشياء ، فهو إذن عالم عقلى فيه كل ما فى هذا العالم السفلى بنوع أرفع وأكمل مما تراه فى العالم الواقع تحت الحس . هذا العقل الأول لم يقف عند حد ذاته متأملاً مستعقلاً ، ففاض منه نور آخر ، هو النفس الكلية ، أو نفس العالم التى ينشأ عنها المكان والزمان ^(٢) .

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٩١ ، ٢٩٢ .

(٢) د . يحيى هويدى : محاضرات فى الفلسفة الإسلامية ص ١٥٦ ، سانتلانا : الوجود الإلهى ص

ويجعلها أفلوطين آخر الموجودات في عالم المجردات عنده .

النفس الكلية أيضا تلد موجودات أدنى منها فهي التي خلقت جميع الحيوانات بأن نفخت فيها الحياة ويتم ذلك بأن تفيض النفس الكلية النفوس الجزئية دون أن تنقسم إلى أجزاء^(١)

والنفس الكلية هي التي تتحقق بها الصلة بين العالم المحسوس والعالم غير المحسوس مع أنها مجردة ، وهي في تطلعها إلى العقل فوقها فإنها تتبع العالم الإلهي ، ومن ناحية أنها تشع على المحسوسات فإنها تدخل فيها إلا أنها غير مجزأة .

الفيض لا ينتهي عند النفس ، بل إنها فاض عنها الزمان والمكان ، ثم الطبيعة ، وهي النفوس البشرية - الجزئية - ونفوس الكواكب . وجميع هذه الفيوضات تشاق وتتوق إلى مصدر كل فيض ، أي الواحد ، فيكون الوجود متدرجا من الأسفل إلى الأعلى أي إلى الواحد .

هذا عرض موجز لمقالة أفلوطين في الفيض والصدور وقد لخصها في القول : «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد» فما مدى تأثير ابن سينا - والفلاسفة الإسلاميين - بهذه النظرية ؟

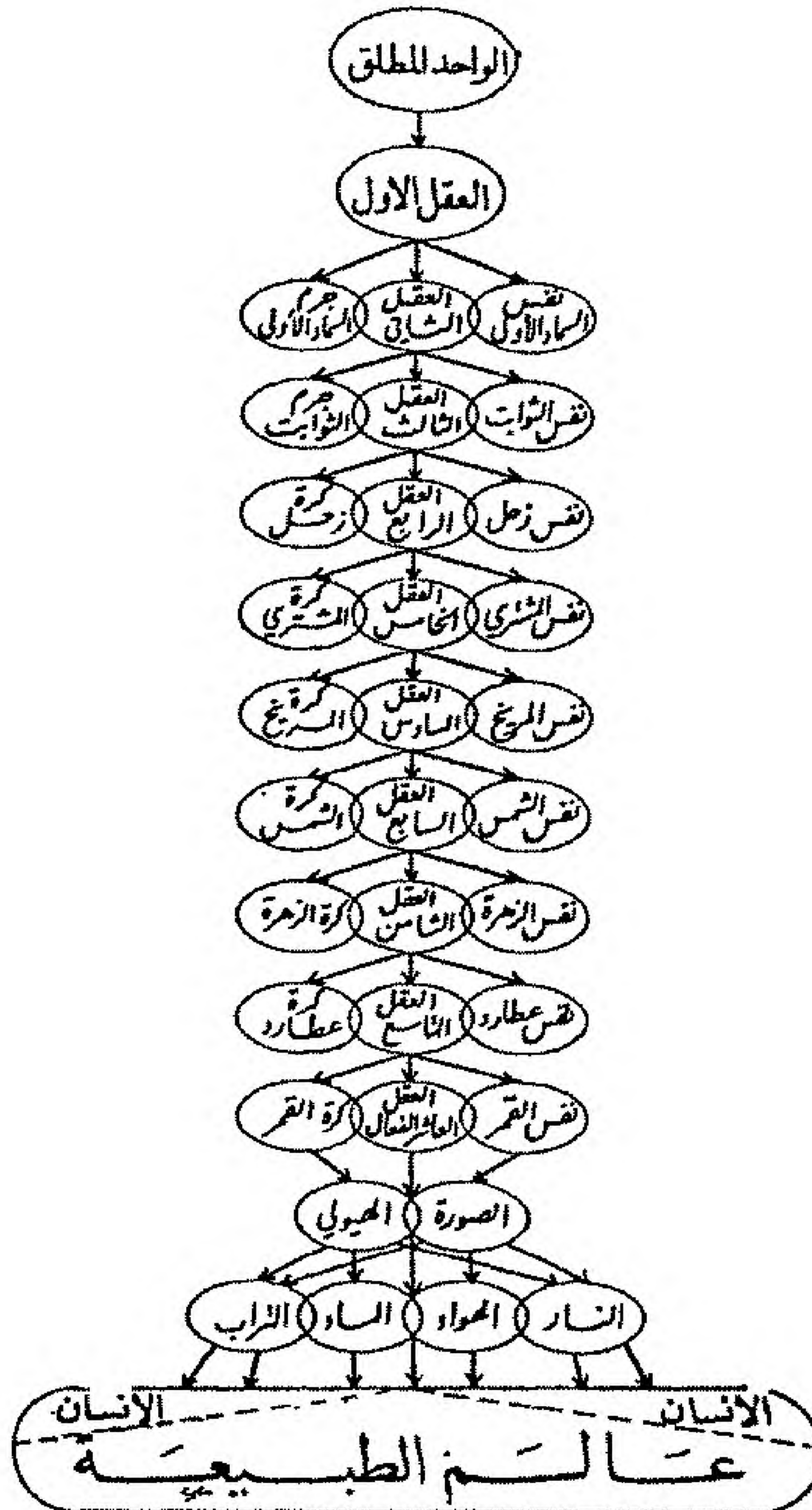
٢- نظرية الفيض عند ابن سينا:

عرضنا فيما سبق لتقسيم ابن سينا الوجود إلى واجب وممكن ، ثم تقسيم الواجب إلى : واجب بذاته وواجب بغيره ، وهو الممكن ، والواجب بذاته هو ما لا علة لوجوده بخلاف الواجب بغيره ، فهو ما احتاج إلى علة توجبه ، والله تعالى وحده هو الواجب بذاته ، أما ما يصدر عنه فممكن الوجود ، أي أنه واجب بواجب الوجود . وكيفية صدور العالم الممكن عن الله هو السبب الأول الذي ألبا ابن سينا - والفارابي - إلى تقسيم الوجود إلى واجب وممكن .

وسبب آخر : واجب الوجود واحد من جميع الوجوه ، فإذا صدر عنه العالم المتكثر مباشرة لكان مدعاة للتعدد والتكثر في ذات الواجب ، لذلك ألبا ابن سينا إلى مقولة أفلوطين : الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . والمقصود أنه إذا صدر

(١) يوسف كرم : السابق ص ٢٩٣ .

بصور الفيض عند ابن سينا



عن الواحد وجود فيجب أن يكون ذلك الوجود واحداً . ولكن العالم متكثر ، فكيف صدرت الكثرة عن الواحد ؟

تبين لنا فيما سبق أن جميع الممكنات تستند إلى واجب الوجود بذاته ، فهو علة هذه الممكنات بصورة دائمة ، والعلة هنا علة عقلية ، فواجب الوجود عقل ذاته ، ومجرد كونه عقلاً محضاً ، يعقل ذاته لا بد من أن يلزم عنه شيء على الصورة التي عقل بها ، غير أن هذا الشيء الصادر عن الله صادر عن واحد ، فوجب أن يكون هو أيضاً واحداً ، لأنه لا « يجوز أن يكون أول الموجودات -وهي المبدعات- عنه كثيرة لا بالعدد ولا بالانقسام إلى مادة وصورة ، لأنه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته » (١) لذلك كان أول ما يفيض عن الأول هو العقل الأول ، هو « واحد - أيضاً - بالعدد وذاته وماهيته موجودة لا في مادة ، فليس شيء من الأجسام ولا من الصور التي هي كمالات الأجسام معلولاً قريباً له ، بل المعلول الأول عقل محض لأنه صورة لا في مادة ، وهو أول العقل المفارقة » (٢)

ولكن هذا العقل ليس من قسم الواجب بذاته لأنه معلول لعة هي الواجب بذاته، المبدأ الأول ، لذلك فهو ممكن بذاته ، فلا حرج إذن من وجود الكثرة فيه . كيف يتم ذلك ؟

العقل الأول الفائض عن المبدأ الأول ، يتأمل المبدأ الأول ويعقله ، باعتباره واجباً له ، فيفيض عنه بهذا الاعتبار عقل ثان ، وفي ذات الوقت يعقل ذاته باعتباره واجباً بغيره ممكناً بذاته - فتفيض عنه نفس كلية ، هي صورة الفلك الأقصى ، وهنا تبدأ الكثرة في العقل الأول .

يقول ابن سينا : « العقل الأول يلزم عنه بما يعقل الأول وجود عقل تحته ، وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأقصى وكمالها وهي النفس . وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة له المتدرجة في تعقله لذاته وجود جسمية الفلك الأقصى - المتدرجة في جملة ذات الفلك الأقصى - بنوعه . . . وكذلك الحال في عقل عقل ، وفلك فلك حتى ينتهي إلى العقل الفعال الذي يدبر أنفسنا » (٣) .

(٢) السابق ص ٤٥١ .

(١) ابن سينا : النجاة ص ٤٥٠ .

(٣) ابن سينا : السابق ص ٤٥٥ .

ومعنى هذا أن العقل الأول فاظت عنه ثلاثة أشياء : العقل الثانى وهو العقل الكلى ، ونفس الفلك الاقصى ، وجرم الفلك . وعلى هذا النحو يستمر الصدور حتى يصل إلى العقل العاشر وهو العقل الفعال ، وهو المدبر لعالمنا الأرضى ، عالم الكون والفساد ، فكل شىء فيه خاضع لتدبير العقل الفعال . يقول ابن سينا فى موضع آخر : « هذا العقل - العقل الكلى - له ثلاث تعلقات :

أحدها : أنه يعقل خالقه تعالى .

والثانى : أنه يعقل ذاته واجبة بالاول تعالى .

والثالث : أنه يعقل كونه ممكنا لذاته .

فحصل من تعقله خالقه عقل هو أيضا جوهر عقل آخر ، كحصول السراج من سراج آخر . وحصل من تعقله ذاته واجبة بالاول نفس ، هى أيضا جوهر روحانى كالعقل . إلا أنه فى الترتيب دونه .

وحصل من تعقله ذاته ممكنا لذاته جوهر جسمانى هو الفلك الاقصى ، وهو العرش بلسان الشرع » .^(١)

٣- ملاحظات ونقد :

نلاحظ هنا على نظرية الفيض الفارابية السينية :

١- أن الصدور آلى ، بمعنى ان الله تعالى لم يقصده ، ولم يرده ، لأنه ليست له غاية ، لأن الغاية نقص ، فالصدور تم ضرورة .

٢- العالم لم يقض عن الله مباشرة ، وإنما فاض عن متوسطات بين الله والعالم ، كالعقل والنفس الكلية ، ومعنى هذا أن فعل الله قاصر على العقل الاول فقط ، أما باقى الموجودات الفائضة ، فليست من فعله ، وإنما من فعل بعضها البعض ، أى من فعل المتوسطات ، فهى التى تعنى بالعالم ، لا الله .

٣- إن القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، ينتهى إلى نفى أن يكون العالم فعلاً لله تعالى لأن الله تعالى واحد ، والعالم مركب أى متكرر ، فلا

(١) ابن سينا : رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها ص ١٨٩ تحقيق د . أحمد فؤاد الأهوائى .

يتصور أن يكون فعلاً لله .

٤- وابن رشد من منطلق إنكاره قياس الغائب على الشاهد يتقصد ، بل دحض نظرية الفيض التي لجأ إليها ابن سينا ^(١) - والفارابي - لتبرير صدور الكثرة عن الأول . وإن كان ابن رشد لا ينفي أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، وإنما ينكر الطريقة التي سلكها ابن سينا ، كما أنه ينفي أن يكون لهذه النظرية أساس في فلسفة أرسطر أو أفلاطون ، بالإضافة إلى ذلك فإنه لا يجد مبرراً عقلياً واحداً ، يؤدي إلى القول بالفيض ^(٢) .

يقول ابن رشد : إن فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا « لما سلموا لخصومهم أن الفاعل في الغائب كالفاعل في الشاهد ، وأن الفاعل الواحد لا يكون منه إلا مفعول واحد ، وكان الأول عند الجميع واحداً بسيطاً ، عسر عليهم كيفية وجود الكثرة عنه ، حتى اضطربهم الأمر أن لا يجعلوا الأول هو المحرك الحركة اليومية » ^(٣) .

والخطأ - فيما يرى ابن رشد - هو هذا القياس لأن « العامل الأول الذي في الغائب فاعل مطلق ، والذي في الشاهد فاعل مقيد ، والفاعل المطلق ليس يصدر عنه إلا فعل مطلق ، والفعل المطلق ، ليس يختص بمفعول دون مفعول » ^(٤) .

٥- القول بأن المعلول الأول فيه كثرة ، وتلك الكثرة ليست صادرة عن المبدأ الأول ، جعل ابن رشد يسأل ملزماً : من أين جاءت في المعلول كثرة ، وأنتم تقولون : إن الواحد لا يصدر عنه كثير ؟

وصدور الكثرة عن الواحد يناقض قولهم : إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، وهو يناقض قولهم : إن الذي صدر عن الواحد الأول شيء فيه كثرة ، لأنه يلزم أن يصدر عن الواحد واحد ، إلى أن يقولوا : إن الكثرة التي في المعلول الأول كل واحد منها أول ، فليزعم أن تكون الأوائل كثيرة ، وهذا كله من خرافات الفارابي وابن سينا ^(٥) .

(١) د. عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٢٠١ دار المعارف ١٩٨٤ م .

(٢) د. عاطف العراقي : السابق ص ٢٠٢ .

(٣) ابن رشد : تهافت التهافت ص ١١٣ .

(٤) ابن رشد : السابق ص ١٤٥ .

بمعنى آخر : إذا لم يصدر عن المبدأ الأول إلا واحد - كما هو الحال في العقل الأول - فذلك الصادر إن كان واحداً من كل وجه لزم أن لا يصدر عنه إلا واحد - طبقاً لقاعدتهم - وهكذا في بقية العقول الصادرة .

وإن كان فيه كثرة ما بأي وجه من الوجوه - والكثرة وجودية - يعني أنه صدر عن الأول أكثر من واحد ، وإن كانت عدمية ، لم يصدر عنها وجود ، أي أنه لم يصدر عن الأول واحد .

٦- قول ابن سينا : « إن من شأن الواحد دائماً يصدر عنه واحد » يتناقض مع قوله : « وليس كون الكل عنه على سبيل الطبع »^(١) .

ووجه التناقض أن القول الأول لا ينطبق إلا على الفاعل بالطبع ، والقول الثاني يشير إلى أن الفاعل فعل بالإرادة وليس بالطبع .

٧- إن القول بأن العقل الأول الفاضل عن المبدأ الأول ، واجب بالأول ، يمكن بذاته ، أي أنه معلول لغيره ، فليس هو علة وجود نفسه ، فكيف يكون علة وجود غيره ؟ أريد أن أقول بلغة الشرع : المخلوق وجوده ليس من ذاته فكيف يمنح وجوداً ليس له بالذات ؟

٨- وأخيراً يقول الأستاذ الدكتور إبراهيم يسوي مذكور : « ولا ننكر أن للفارابي وابن سينا موقفين يعز الدفاع عنهما . أولهما : الاكتفاء بفكرة الصنع وهي ليست شيئاً آخر سوى الفيض ، أو الصدور الأفلوطيني ، وهو لا يحقق الخلق الذي قصد إليه القرآن ، والذي يعتمد على قدرة البارئ وإرادته .

وثانيهما : قصر العلم الإلهي على الكليات أو محاولة بسطه عن طريقها إلى الجزئيات ، وهذا لا يحقق تماماً ما أثبتته القرآن من أن الله تعالى أحاط بكل شيء علماً^(٢) .

هكذا رأى ابن سينا أزلية العالم ، وكيف فاض عن واجب الوجود . ومعلوم أن أرسطو قال بالأزلية ، كما أتى بنظرية أبدية العالم ، فهل سايره ابن سينا في القول بالأبدية كما سايره في القول بالأزلية ؟

(١) ابن سينا : النجاة ص ٤٤٩ .

(٢) د . مذكور : في الفلسفة الإسلامية ج ٢ ص ٨٤ .

خامساً : مشكلة أبدية العالم :

العالم عند ابن سينا - والفلاسفة - كما أنه أزل لا بداية لوجوده ، فهو أبدي لا آخر له ، ولا يتصور فسادُه ولا فناؤه ، بل لم يزل كذلك ولا يزال كذلك .
والمعنى أن القول بالابدية لازم عن القول بالأزلية فالمشكلة الأولى ترتبط بالثانية ، كما أن أدلة ابن سينا في الأزلية جارية في الأبدية ، واعتراض الغزالي كاعتراضه الأول من غير فرق . لذلك فإننا سنعرض بإيجاز شديد لبعض حجج ابن سينا وموقف الغزالي منها :

الدليل الأول :

ومن حجج ابن سينا على أبدية العالم ما نقل عن جالينوس أنه قال : لو كانت الشمس مثلا تقبل الانعدام لظهر فيها ذبول في مدة مديدة، والأرصاء التي بها تعرف مقادير الأجرام العلوية تدل على أن مقدارها هذا منذ آلاف السنين، فلما لم تبدل في هذه الآماد الطويلة، دل على أنها لا تفسد^(١). سرى النزاع إلى أن كلام جالينوس - إن صح عنه - لا يدل إلا على عدم وقوع الفساد لا على امتناعه. فالرصد لا يدل إلا على وقوعه أو لا وقوعه، لا على وجوبه أو امتناعه. ولهذا معنى قول جالينوس «دل على أنها لا تفسد» ولم يقل لا تقبل الفساد. إذ كان وقوع فسادها فدليلا لا يتم لأنه حاصل قياس شرطى متصل هكذا :

إن كانت الشمس تفسد، فلا بد أن يلحقها ذبول، لكنها لم تبدل إذن الشمس لا تفسد.

ويرى الغزالي أن التالي محال ، وعليه فالمقدم محال أيضا ، ومن ثم فالنتيجة غير لازمة . لأنه لا يُسلم أن الفساد لا يكون إلا عن طريق الذبول حتى يلزم التالي للمقدم . فالذبول أحد وجوه الفساد ولا يبعد أن يفسد الشيء بغتة وهو على حال كماله (٢) .

ويسلم الغزالي - جـداً - بعدم وقوع الذبول وأنه لا فساد إلا بالذبول ، غير أنه يتساءل : من أين عرف أنه لا يعتريها الذبول ؟ ثم يجيب : لعله وقع لها ذبول لكن لبعدها عنا وقلة ذلك الذبول لا يظهر لنا ، وإذا انتقص منها مقدار

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٧١ . (٢) الغزالي ، السابق ص ٧١ ، ٧٢ .

جبل مثلاً ، كيف يظهر لنا ودلالة الأرصاد ليست على سبيل التحقيق بل على وجه التقريب^(١) . كما أن كثيراً من الأحجار ، مركبة من العناصر عندهم ، وهي قابلة للفساد . ثم لو وضعنا واحداً منها بين أيدينا مائة سنة ، لم يكن نقصانه محسوساً ، فلعل نسبة ما ينقص من الشمس في مدة تاريخ الأرصاد كنسبة ما ينقص من الحجر المقدر ، وهو الياقوت مثلاً في مائة سنة وذلك كله لا يظهر للحس . وبذلك يبتل ما استدل به على استحالة العدم^(٢) . ويبدو أن ابن رشد يسلم مع الغزالي بأن قول جالينوس - وما ترتب عليه من أقيسة - غير برهاني وإنما كان إقناعياً^(٣)

الدليل الثاني :

قول ابن سينا - وغيره من الفلاسفة - العالم لا ينعدم لأنه لا يعقل سبب معدم له .

وأما الانعدام بعد الوجود فلا بد أن يكون بسبب ؛ وذلك لأن سببه لا يجوز أن لا يستند إلى قديم وإلا تسلسلت الأسباب . وإذا استند إلى قديم فلا يجوز أن يكون موجباً بالذات لهذا العدم وإلا استحال الوجود وقد فرض موجوداً . فلا بد أن يكون السبب إرادة القديم سبحانه وهو محال ، لأن الإرادة إن حدثت فقد تغير القديم وهذا أيضاً محال وإلا فيكون القديم وإرادته على نسعت واحد في جميع الأحوال ، والمراد يتغير من العدم إلى الوجود ثم من الوجود إلى العدم . وما ذكره ابن سينا - سابقاً - من استحالة وجود حادث بإرادة قديمة يرى أنه يدل على استحالة العدم^(٤) .

سلم ابن سينا مع أرسطو بالأبدية^(٥) كما تصورهما ، مستدلاً على ذلك بأن

(١) الغزالي : السابق ص ٧٣ .

(٢) ابن رشد . تهافت التهافت ص ٨٨ ، د . العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ١٨٥ .

(٣) الغزالي : السابق ص ٧٣ .

(٤) القول بأبدية العالم لازم من لوازم فلسفة ديموقريطس وانكساغوراس الطبيعية كالقول بقدمه ، ديموقريطس فرض قدم المادة (الذرة) وانكساغوراس ادعى وجود العناصر منذ القدم ولكنها فقط كانت غير متحركة ، وعلى غير نظام . ثم إن الكون والفساد مستمران في نظر ديموقريط . والكون والفساد عند انكساغوراس هو استحالة شيء إلى شيء بأن يزيد بعض الطبائع فيظهر للحواس ، أو ينقص فيخفى عليها . وبعبارة أخرى : الكون ظهور عن كمن ، والفساد =

العلة التامة متى وجدت وجد المعلول قطعاً^(١) فإذا فرض أنها دائمة كان معلولها كذلك يقول ابن سينا : « فقد بان لك أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته ، وأنه لا يجوز أن تستأنف له حالة لم تكن . مع أنه قد بان لك بأن العلة التامة بذاتها تكون موجبة للمعلول فإذا دامت وجبت المعلول دائماً^(٢) .

وعلاوة على ذلك يرى ابن سينا أن عالم الملائكة والنفوس البشرية أبدية ولا يجوز عليها التغير والفناء . ففي « رسالة الحدود » يقول في حد الملك : « هو جوهر بسيط ذو حياة ونطق ، عقلى غير مائت ، وهو واسطة بين البسارى عز وجل والأجسام الأرضية ومنه نفس ومنه جسم »^(٣) . ويقول في رسالة إثبات النبوة : « ثم بينوا - أى الحكماء المتشرعون - أن الأفلاك^(٤) لا تغنى ولا تتغير أبد الدهر . وقد ذاع فى الشرع أن الملائكة أحياء قطعاً ، لا يموتون كالإنسان الذى يموت »^(٥) .

أما النفوس الإنسانية فيستحيل عليها العدم بعد وجودها وأنها سرمدية ، لأن « النفس بسيطة مطلقة لم تنقسم إلى مادة وصورة ، فلم تقبل الفساد جوهر النفس إذن ليس فيه قوة أن يفسد »^(٦) أى أن ابن سينا مع تسليمه بحدوث النفس إلا أنه يدعى استحالة انعدامها ومن ثم فحتى لو قال بحدوث العالم فهو يحكم بعدم فنائه .

يتكون بعد ظهور دون أى تغير فى الكيفية . فحركة العناصر مستمرة فى نظره . (انظر : أرسطو : السماع الطبيعى م ١ ف ٤ ، يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٣٩ ، ٤٢) .
(١) د . جلال شرف : الله والعالم ص ٧٢ . (٢) ابن سينا : النجاة ٤١٢ .

(٣) ابن سينا : تسع رسائل فى الحكمة والطبيعات ص ٨٩ سنة ١٣٢٦ هـ .
(٤) كان فلاسفة العصور الوسطى يظنون أن مادة السماوات من نوع لا يقبل الكون والفساد ، ويتميزهم أنها لا تقبل الحرق والالتهام ، ولعل العلم اليوم فى طريقه إلى تزييف هذه النظرية لأن الأجسام التى تنساقط الآن من أعلى ، ويسمى العلم بأنها مخلوقات الفضاء أو حطام الفضاء ، قد تعرضت لفساد بانفصالها عن أصلها واحتراقها ، ولقد وقفت نظرية عدم الحرق والالتهام قديماً فى وجه كثير من آراء الدين ، فأحالوا صعود الأنبياء إلى السموات ، وأحالوا أن تكون الجنة والنار فى السموات . . . إن العلم الآن فى طريقه إلى أن يكشف عن زيف بعض الآراء العلمية التى كانت قديماً فى موضع القداسة .

(٥) ابن سينا : السابق ص ١٢٨ . (٦) ابن سينا : النجاة ص ٣٠٨ ، ٣٠٩ .

يسند الغزالي أمر الإيجاد والإعدام إلى إرادة الله تعالى ، فإذا أراد أوجد وإذا أراد أعدم ، وهو معنى كونه تعالى قادراً على الكمال ، والبارى تعالى وتقدس لا يتغير في نفسه وإنما يتغير الفعل. كما أن هناك من يرى أن العالم سيقنى ثم يعاد خلقه من جديد . أخذنا من ظاهر قوله تعالى : « كل شيء هالك إلا وجهه » وليس من الضروري التساؤل عن كيفية الإيجاد ولا عن كيفية الإعدام ، ولا على أي نحو يقع هذا أو ذاك . لأننا سلمنا أن ذات الباري غير ذات الإنسان وفعل الباري غير فعل الإنسان وإرادة الباري غير إرادة الإنسان وأن قياس الغائب على الشاهد - في هذه الحالة - خطأ فادح على ما يقوله ابن رشد . قاله جل وعلا ﴿ فعال لما يريد ﴾ ^(١) ﴿ لا يُسأل عما يفعل وهم يسألون ﴾ ^(٢) قاله سبحانه وتعالى لقوة سلطانه وعظيم جلاله لا يسأله أحد من خلقه عن شيء من قضائه وقدره .

وإذا كان هذا هو موقف ابن سينا من مشكلتي أرلية العالم وأبديته ، فما موقفه من مشكلة بحثنا الأخيرة ، ونعني بها النفس الإنسانية ؟ هل هي قديمة قدم العالم ؟ أو أنها محدثة ؟ هل هي خالدة أبدية أو فانية ؟ هل هي من عينة البدن أو أنها تباينه وتفارقه ؟

(١) البروج : ١٦ .

(٢) الأنبياء : ٢٣ .

الفصل الثالث

النفس

تقديم : نبذة عن النفس في الفكر الإنساني :

- عند قدماء المصريين .

- عند اليونانيين :

سقراط - افلاطون - أرسطو .

أولاً : النفس عند ابن سينا :

- براهين وجود النفس .

- ماهية النفس .

- روحانية النفس .

ثانياً : أصل النفس ومصيرها :

- النفس حادثة بحدوث البدن .

- خلود النفس .

- إنكار التناسخ .

ثالثاً : قوى النفس :

نباتية - حيوانية - إنسانية

رابعاً : المعاد .

- تعقيب .

مقدمة

النفس أو الروح^(١) - عند البعض - أمر من عالم ما وراء الطبيعة^(٢) .
ومن العسير أن يضع لها الإنسان صورة واضحة ثابتة تخضع لعقله وحواسه .
يقول الغزالي : « وذلك - أى أمر الروح - لم يبينه الرسل - والله أعلم -
لأن كلام غيرهم بين أن يُقبل أو يرد ويصدق أو يكذب ، وكلام الرسل عليهم
الصلاة والسلام ليس كذلك . . . فإن المسألة فى نهاية الغموض ، والأذهان
أكثرها ضعيفة ، فربما لم تفهم مقاصدهم »^(٣) .

وعند قوله تعالى : ﴿ ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما
أوتيتم من العلم إلا قليلاً ﴾^(٤) .

يقول الزمخشري : « الأكثر على أنه الروح الذى فى الحيوان . سألوهم - أى
النبي - عن حقيقته ، فأخبر أنه من أمر الله - أى مما استأثر بعلمه »^(٥) .

تحدث الفلاسفة عن النفس وعن الروح وعن العقل ، وهم تارة يرون كل
واحد منها كياناً مستقلاً له ذاته الخاصة به ووظيفته المستقلة كل الاستقلال .

وتارة يرون هذه كلها شيئاً واحداً . وآخرين يقولون بأن النفس والروح
والعقل ليست أشياء فى ذاتها وإنما هى مظاهر لوظائف عضوية فى الجسد .

وآخرون يرون أنها منتزلة من العالم العلوى ، عالم الروح ، أى هى هابطة
من الملا الأعلى ، تسرى فى الأجساد سريان الكهرباء فى الأسلاك .

وعلى هذا تفرعت نظرات الفلاسفة والمفكرين منذ القدم ، فقد كان المصريون
القديما « يعتقدون أن الجسم تسكنه صورة أخرى مصغرة منه ، تسمى « القرنية »
أو « الكا » كما تسكنه أيضاً روح تقسم فيه إقامته الطائر الذى يرفرف بين

(١) تكلمنا عن النفس عند المتكلمين فى كتابنا « مهج ابن القيم فى أصول الدين » .

(٢) مع أننا لا ندرك النفس فى ذاتها وإنما ندرك الظواهر النفسية إلا أن أرسطو اعتبرها جزءاً من عالم
الطبيعة .

(٣) معراج السالكين ص ٢٣ .

(٤) الإسراء : ٨٥ .

(٥) الزمخشري الكشاف ج ١ ص ٥٥٧ سورة الإسراء .

الأشجار، وهذه الثلاث - الجسم والكا والروح - مجتمعة تبقى بعد ظاهرة الموت^(١).

ومع أن هذا النص يفيد إيمانهم ببقاء الجسد أيضاً إلا أنه يشير إلى استقلالية النفس أو الروح عن الجسد. أما فلاسفة اليونان فتراوحت نظراتهم إلى النفس بين المادية والروحية، ونحن هنا نعرض عن الماديين ونشير إلى أبرز آراء الفلاسفة العقلين.

١- سقراط:

يرى سقراط - فيما يقول الشهريستاني - أن النفوس الإنسانية كانت موجودة قبل وجود الأبدان، أما كيف كان وجودها: فلما أنها كانت متصلة بكلها - أي بالمصدر الأول - أو كانت متميزة بذواتها وخواصها... فاتصلت بالأبدان استكمالاً، واستدامة، والأبدان قوالبها وآلاتها فتبطل الأبدان - بالموت - وترجع النفوس إلى كليتها^(٢).

ومعنى هذا أن النفس هبطت إلى الجسد لتستكمل شيئاً يتقصر بها، أما استدامتها فأمر غير مفهوم إذ كيف يتم ذلك والبدن سوف يبطل بالموت ثم ترجع هي إلى عالمها التي جاءت منه؟

وما دام الأمر كذلك وأنها هبطت من علي ثم رجعت كما كانت فهذا يدل على أن سقراط كان « يؤمن بالخلود ويعتقد أن النفس متميزة عن البدن فلا تفسد بفساده، بل تخلص بالموت من سجنها وتعود إلى صفاء طبيعتها »^(٣).

ونحن نسأل: هل ما قاله سقراط عن النفس يقيني؟ وهل لديه عن النفس معرفة يقينية؟ هنا نجد أن سقراط كان يرى أن ذلك أمر عزيز المنال. جاء في (فيدون): « حسناً يا سقراط، قال سيمائس، سوف أخبرك عما يخالفني من صعوبة، وسيخبرك سيبس بدوره بصعوبته، أنا أشعر - وأكاد أجازف في القول فأقول إنك تشعر ما أشعر به - كم هو صعب بل وكم هو غير ممكن محاولة

(١) ديورانت: قصة الحضارة مجلد ١ ص ١٦٢ نشرة جامعة الدول العربية.

(٢) الملل والنحل ج ٢ ص ٨٥ تحقيق محمد سيد الكيلاني. دار المعرفة بيروت ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢.

(٣) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٥٤.

الوصول إلى معرفة يقينية عن مثل هذه المسائل التي تجابهنا في حياتنا الحاضرة^(١).

٢- أفلاطون :

اتفق أفلاطون مع أستاذه سقراط في أن النفس قديمة ، فالنفس قد وجدت قبل وجود الجسد ، وهبطت على كره إلى العالم المحسوس واتصلت بالجسد ، فهي صورة من صور الملأ الأعلى^(٢).

ولكن ثمة اختلاف بين التلميذ وأستاذه ، فبينما رأى سقراط أن النفس هبطت إلى الجسد على سبيل استكمال وجودها واستدامته ، رأى أفلاطون أن هبوطها واتصالها بالجسد لم يكن حسب رغبتها ، بل أجبرت على ذلك .

يقول أفلاطون : «إن النفوس كانت في عالم الذر مقتبضة مبهجة بعالمها وما فيه من الروح والبهجة ، فأهبطت إلى هذا العالم حتى تدرك الجزئيات وتستقبل مائس لها بذاتها ، بواسطة القوى الحسية ، فسقطت وسقط منها ريشها قبل الهبوط ، وهبطت حتى يستوى ريشها ، وتطير إلى عالمها بأجنحة مستفادة من هذا العالم »^(٣).

وهي إذ تهبط إلى هذا العالم لتحل في البدن لا تخلص إلى الراحة والدعة ، بل تقوم بعمل مزدوج من أجل نفسها ومن أجل البدن .

فيما يتصل بنفسها تتربص لتحافظ على كمالها ، ولتعوض ما فقدته أثناء فترة هبوطها ، ومن ناحية علاقتها بالبدن ، فإنها تدبره وتديره وتتصرف فيه .

غير أن أفلاطون يرى أن النفس جوهر روحاني ولا تتبدل طبيعتها مهما لحقها النقص والتشويه بسبب اتصالها بالبدن ، فتستطيع أن تتخلص من كل ذلك عندما تتحرر من الجسد^(٤).

والنفس عنده خالدة ، فلا تفنى بفناء الجسد ، ودليله على هذا أن « النفس بسيطة ، فلا تنحل بانحلال الجسم ، والنفس تعقل المثل الدائمة ، فهي دائمة

(١) محاوره فيدون ص ٢٣٥ ، يوسف كرم : المصدر السابق ص ٩١ .

(٢) الشهرستاني : السابق ص ٩٢ .

(٣) الشهرستاني : السابق ص ٩٢ .

(٤) د . جلال شرف : الله والعالم والإنسان ص ١٨٣ .

مثلها»^(١) لا تقبل الموت بحال من الأحوال . أى أن المثل قديمة ودائمة ، والنفس تعقلها دائماً فهي خالدة بخلود معقولها .

٣- أرسطو :

أما رأى أرسطو فى النفس ، فيرى أنها ليست بجسم وإنما لم تتصل بالبدن اتصال انطباع فيه ، ولا حلول . . . بل اتصلت به اتصال تدير وتصرف ؛ وأنها حدثت مع حدوث البدن لا قبله ولا بعده ، وأنها باقية بعد مفارقة البدن^(٢) . يعرف أرسطو النفس بأنها : جوهر ، بمعنى أنها صورة جسم طبيعى ذى حياة بالقوة ، ولكن هذا الجوهر كمال أول .

فالنفس إذن كمال أول لجسم هذه الطبيعة^(٣) بمعنى أنها كمال أول لجسم آلى ، أى لجسم ذى أعضاء ، لكل عضو وظيفة^(٤) وعلى هذا تكون النفس والجسم وحدة متكاملة لا ثنائية فيها^(٥) أى أنهما جزءان لجوهر واحد متحدان اتحاد الهولى والصورة .

فضلاً عن أن هذا التعريف جاء على وجه تشترك فيه النفس الكلية والنباتية والحيوانية والإنسانية .

ويرد أرسطو على الفلاسفة السابقين عليه ، والذين يرون أن النفس منقسمة ، جزء منها يفكر ، والجزء الآخر يشاق .

يسأل أرسطو : ماذا إذن يوحد النفس إذا كانت طبيعتها منقسمة ؟

ليس هو الجسم بكل تأكيد ، بل يبدو أن العكس هو الصحيح ، فالنفس هى التى تحفظ وحدة الجسم لأنها إذا فارقت بطل وفسد .

إذن هو يريد التأكيد على وحدة النفس ويستدل على ذلك بالنبات - وفيه نفس - فإنه يستمر فى الحياة إذا انقسم ، وكذلك بعض الحشرات ، تبدو كأن فى الأجزاء منها نفساً ، إذ أن كل جزء منها يحفظ الإحساس والحركة المكانية

(١) يوسف كرم : السابق ص ٩٠ - ٩١ .

(٢) الشهرستاني : الملل ح ٢ ص ١٣٢ .

(٣) أرسطو : كتاب النفس ترجمة د . أحمد فؤاد الأهواني ص ٤٢ الحلبي ١٩٤٩ م .

(٤) د . جلال شرف : السابق ص ١٨٥ .

وقتاً ما . . . أما أنها لا تستمر على هذه الحال ، فليس هذا بغريب ، إذ ليس لها الأعضاء الضرورية لحفظها الطبيعي ، ومع ذلك فإن جميع أجزاء النفس توجد في كل جزء منها ^(١) .

ثم انتهى أرسطو - إلى ما انتهى إليه سقراط - إلى القول : بأن الحصول على معرفة وثيقة عن النفس أمر شديد الصعوبة ^(٢) . وواضح أن فكرة أرسطو تختلف عن أفلاطون من وجهين :

١- إذا كان أرسطو يرى أن اتصال النفس بالبدن إنما هو اتصال تديسر ، فإن أفلاطون قرر أن اتصالها على سبيل الاستعاضة عما فقدته .

٢- ولما كانت النفس - عند أفلاطون - نازلة من عالم المثل فهي أولية أبدية ، فإن أرسطو لا يعتقد أن النفس كانت موجودة قبل اتصالها بالبدن في عالم المثل ^(٣) ، وإنما هي حادثة مع حدوث البدن لا قبله ولكنها باقية بعده أي أنها أبدية وليست أولية .

أولاً : النفس عند فيلسوفنا :

ما النفس إذن عند الشيخ الرئيس ؟ وما صلة نظريته في النفس بما أَلَحْنَا إليه في الفكر اليوناني ؟ وما أبرز أدلته على وجود النفس ؟ وعملاً بمنهج ابن سينا في العرض رأينا تقديم براهينه على وجود النفس على ماهيتها .

أولاً : براهين وجود النفس :

دأب ابن سينا على إقامة الدليل على كل مسألة يطرحها ، فعل ذلك في مبحث واجب الوجود ، وكذا في كل قضية يشير بها ، ويعلن ذلك بصراحة فيقول : « من رام وصف شيء من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبت إنيته فهو معدود عند الحكماء ممن زاغ عن محجة الإيضاح » ^(٤)

(١) أرسطو : السابق ص ٣٦ - ٣٨ .

(٢) أرسطو : السابق ص ١٣ .

(٣) د . جلال شرف : الله والعالم .. ص ١٨٥ .

(٤) ابن سينا : مبحث عن القوى الفسائية ص ١٥٠ تحقيق د . أحمد فؤاد الأهواني ١٣٧١ هـ -

١٩٥٢ الخليل بمصر .

ويتضح فضل ابن سينا في الأبحاث التي أنشأها لإثبات وجود النفس ، والكشف عن هويتها. صحيح أن الكندي سبقه إلى إثباتها بدليل الحركة الذي ذكر أن أفعال الإنسان الإرادية ، منها ما يجرى بمقتضى الطبيعة ، ومنها ما يجرى بخلاف مقتضاها. إلا أن ابن سينا أضاف أدلة أخرى هي محل اعتبار كبير . وقبل تفصيل الأدلة نود أن نذكر أن له من وجود النفس موقفين : أحدهما : أن وجودها يديهى لا يحتاج إلى برهان. أما الثانى : فتراه يقيم الأدلة العقلية على وجودها .

الموقف الأول : أو برهان الرجل الطائر

يقول ابن سينا مشيراً إلى بدهة^(١) وجود النفس :

« ارجع إلى نفسك وتأمل هل إذا كنت صحيحاً ، بل وعلى بعض أحوالك غيرها ، بحيث تظن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ، ولا تثبت نفسك ؟ ما عندى أن هذا يكون للمستبصر ، حتى أن النائم فى نومه ، والسكران فى سكره ، لا تعزب ذاته عن ذاته ، وأن لم يثبت تمثله لذاته فى ذكره. ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت ، أول أمرها صحيحة العقل والهيئة ، لا تبصر أجزاءها ، ولا تلامس أعضائها ، بل هى منفردة ومعلقة لحظة ما فى هواء طلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا ثبوت إنيتها »^(٢)

وهذا البرهان يسميه ابن سينا ببرهان الرجل الطائر وملخصه أن نفترض رجلاً خلق خلقاً كاملاً فى دفعة واحدة وعلق فى الفضاء أو بالأحرى فى الخلاء حتى لا يحس بهواء يلفحه ، ولا تتلاقى أعضاؤه ولا تتلامس ، بمعنى أن جسمه لا يشعر بوجوده ، كما أن هذا الجسم لا شيء يشبهه ، أو يعنى أنه موجود ، ومع هذا يبقى الرجل المعلق فى الهواء مدركاً لذاته ، مدركاً لوجوده مبرأ عن المكان

(١) سلك ديكارت نفس المسلك بعد ذلك فيقول : « إن وجود الله ووجود النفس أمر من أكثر معتقدات العقل الفطرى السلبى أولية ، وإن كان ثمة من يشك ولم يقتنع بوجود الله ووجود النفس - كجوهر مفكر - بناء على ما عرضه من الحجج والبراهين (الكوجيتو) فلانى أمل أنه يدركوا بأن جملة الأمور الحسية التى يعتقدون فى أنفسهم أنهم على يقين من وجودها بسبب من التجربة الحسية ، مثل أن لهم جسداً وأن هناك نجوماً وأرضاً وقمرأ ، هى أقل وثوقاً من تلك المعتقدات الفطرية [انظر : مقدمة كتب العالم السفلى الكبير . ف ٨٨ . مادة النفس ص ٧٩٢ ب] .

(٢) ابن سينا الإشارات ق ٢ ص ٣١٩ ، تحقيق : د. سليمان دنيا ، مصر ١٩٥٧ .

والطول والعرض والسعمق ، أى أنه غير جسماني ، مما أثبتته الرجل إذن غير جسمه الذي لم يثبت له وجود .

الإنسان إذن لا يغفل عن إدراك ذاته ، يتساوى في ذلك كامل الإدراك ، وتناقضه كالتائم أو السكران . وحتى لو افترضنا حالة من حالات النفس يكون الإنسان فيها مبعثر الأجزاء ، غير متماسك الأبعاد . ولكنه مع ذلك صحيح العقل فإنه يغفل عن كل شيء إلا نفسه فإنه يدرك وجودها وإنيتها بطريق واضح ، وذلك يرجع إلى أن جوهر الإدراك تابع للنفس ، ففي الوقت الذي ينصرف فيه عن أبعاضه المادية لا يستعد عن إدراك مصدر تفكيره ، ومنبع ذاته وهو النفس ، إن المدرك هو عين المدرك . إذا تحقق هذا كله فإن الإنسان يغفل عن كل شيء : أعضاء جسمه وحواسه وعن العالم الخارجي ، ولكنه لا يغفل عن إدراك ذاته وإدراك أنه موجود ، هذا الإدراك - كما هو واضح - لا يكتسب لا بحد ولا برسم ولا يثبت بحجة أو برهان ^(١) أى أن الإنسان يدرك ذاته إدراكاً حدسياً مباشراً ، فلا يحتاج إلى أعمال فكر أو الاستعانة بحد أوسط .

ثم يقول ابن سينا : « فبين أنه ليس مدركك حيثئذ عضواً من أعضائك ، كقلب أو دماغ . وكيف ؟ ويخفى عليك وجودهما إلا بالتشريح . ولا مدركك جملة من حيث هي جملة ، وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ، وما نهت عليه . فمدركك شيء آخر غير هذه الأشياء التي قد لا تدركها وأنت مدرك لذاتك ، والتي لا تجدها ضرورية في أن تكون أنت أنت . ولعلك تقول : إنما أثبت ذاتي بوسط من فعلى ، وإن أثبتته فعلاً لك فلم تثبت به ذاتك ، بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك مثبت في الفهم قبله ولا أقل من أن يكون معه ، فذاتك مثبتة لا به » ^(٢) .

وبرهان الرجل الطائر أو المعلق ، نجد له صدى لدى أبى الفلسفة الحديثة ديكارت . وسواء كان هذا الأثر وصله مباشرة عن طريق ترجمة كتاب الشفاء إلى اللاتينية ، كما أثبت ذلك الأستاذ الدكتور إبراهيم بيومي مذكور ، أو جاءه بطريق غير مباشر ، فإن مقابلة النصين توضح سبق ابن سينا وتمهيده لديكارت .

(١) ابن سينا : السابق من شرح الطوسي ص ٣٢٠ .

(٢) ابن سينا : السابق . .

يقول ديكارت : « قد أستطيع أن أفترض أن لا جسم لى ، وأن لا عالم ولا مكان أحل فيه ، ولكنى لا أستطيع لهذا أن أفترض أنى غير موجود ، بل على العكس ، يتج قطعاً فى وضوح من شكى فى حقيقة الأشياء - أنى موجود . فقد عرفت إذن أنى جوهر وطبيعته التفكير ، ولا يحتاج فى وجوده إلى مكان ، ولا يخضع لشيء مادي . وعلى هذه الصورة « الأنا » أو النفس التى هى أساس ما أنا عليه متميزة تمام التميز من الجسم ، بل هى أيسر معرفة منه ، حتى فى حال انعدامه لا تنقطع هى عن أن توجد مع كل خصائصها »^(١) .

الموقف الثاني : البراهين العقلية على النفس :

لم يقف ابن سينا عند هذا الحد من برهان الرجل الطائر وإنما تجاوزه ، فذكر جملة من البراهين التى تقوم على النظر العقلى ، منها :

١ - البرهان الطبيعى :

أراد ابن سينا إثبات المباينة الكاملة بين النفس والجسد ، وأنها ليست هى هو ، ولا العكس وهناك أفعال تصدر من الإنسان لا علاقة للجسد بها مما يدل على وجود قوة أخرى مخالفة للجسد . فأقام البراهين على الإثباتية بكلام طويل ذكره فى الإشارات وفى رسالة : « مبحث عن القوى النفسانية » فيقول : « لما كانت أخص الخواص بالقوى النفسانية شيئين : أحدهما : التحريك ، والثاني : الإدراك ، فوجب علينا أن نبين أن لكل جسم متحرك علة محركة ، ثم يتبين لنا من ذلك أن الأجسام المتحركة بحركات رائدة على الحركات الطبيعية كالهابة الثقيلة ، والصاعدة الخفيفة لها علل محركة نسميها : نفوساً أو قوى نفسانية ، وأن نبين أن بعض الأجسام مسهما وبأنه مدرك ، فإن إدراكه لن تصح نسبته إليه إلا لقوى فيه متمكنة من الإدراك . ونفتح ونقول :

إن مما لا يصادف العقل فيه ريبة أن الأشياء منها ما اشتركت فى شيء ، واختلفت فى آخر ، وأن المشترك غير المقترب ، ويصادف كافة الأجسام مشتركة فى أنها أجسام ، ثم يصادفها بعد ذلك مفترقة فى أنها متحركة وإلا لا وجود

(١) التاملات لديكارت . عن د . مذكور : فى الفلسفة الإسلامية ج ١ ص ١٥٥ . وإيضاح .

عثمان أمين : بين إثبات ابن سينا وكوجيتو ديكارت . مقال بمجلة الثقافة ع ٦٩١ مارس ١٩٥٢ .

لذات السكون ، بل لا حركة إلا على بُعد مستدير ، إذ الحركات المستقيمة قد تقرر من صورتها أنها لن تنفذ إلا عن وقفات وإلى وقفات .
فبيّن أن الأجسام لن توصف بالحركة لأنها أجسام ، بل لعل رائدة على جسميتها ، منها تصدر حركاتها صدور الأثر عن المؤثر .

وإذ قد تبين لنا هذا فنقول : إنا وجدنا من الأجسام المتولدة عن العناصر الأربعة ما يتحرك لا بالقسر ضربين من الحركة بينهما خلاف ما ، أحدهما : يلزم عنصره ، لاستيلاء قوة أحد الأركان عليه ، واقتضائها تحريكه إلى حيزه المحمول بالطبع ، كحركة الإنسان بطبع العنصر الراجح الثقيل إلى أسفل . وهذا الضرب من الحركات لا يوجد إلا إلى جهة واحدة وسياقة واحدة . وثانيهما بخلاف مقتضى عنصره الذي هو إما السكون في الحيز الطبيعي حالة الاتصال به ، كتحرك الإنسان بدنه إلى مستقره الطبيعي وهو على وجه الأرض ، وإما الحركة إلى الحيز الطبيعي حال مبايسته ، وذلك مثل حركة الحيوان الطائر بجسمه الثقيل إلى العلو في الجو . فبيّن أن للحركتين علتين ، وأنها مختلفتان ، إحداهما تسمى طبيعية ، وثانيتهما تسمى نفساً أو قوة نفسانية ، فقد صح من جهة الحركة وجود القوى النفسانية .

وأما من جهة الإدراك ، فلأن الأجسام توجد مشتركة في أنها أجسام ، ومفترقة في أنها دراكه ، فبين بالتدبير الأول أن الإدراك لن يفترق عنها بذاتها بل بقوى محمولة فيها . فقد أتضح بهذا الضرب من التبيان أن للقوى النفسانية وجوداً^(١) .

يريد ابن سينا أن يقول : إن أبرز مظاهر وجود النفس ، تلك الأفعال التي تتم بغير جسمية الإنسان كالحركة والإدراك . والحركة قسرية وإرادية ، أما الأولى فتحدث بفعل دفعة خارجية تصيب جسماً فتتحركه .

أما الإرادية ، فمنها ما يحدث على مقتضى الطبيعة ، كسقوط حجر من أعلى إلى أسفل . ومنها ما يحدث ضد مقتضى الطبيعة ، كالإنسان الذي يمشى على وجه الأرض مع أن ثقل جسمه كان يدعو إلى السكون ، أو كالطائر الذي يحلق في الجو بدل أن يسقط إلى مقره فوق سطح الأرض ، وهذه الحركة المضادة للطبيعة تستلزم محركاً خاصاً رائداً على عناصر الجسم المتحرك ، وهو النفس .

(١) ابن سينا : مبحث عن القوى النفسانية ص ١٥٠ - ١٥١ .

قد يقال هنا : إن برهنة ابن سينا لا تؤدي إلى النتيجة مباشرة ، فضلاً عن وجود العديد من الآلات الصناعية ، كالمطارات والصواريخ تتحرك حركات ضد الطبيعة ، دون أن يقول أحد : إن لها نفساً تحركها ^(١) .

ولكن يمكن أن يقال رداً على الاعتراض السابق إن الطائرة أو الصاروخ أو ما شابه ذلك أجسام صناعية ، بينما ابن سينا - وأرسطو والفارابي من قبل - يتحدث عن الجسم الطبيعي ، وتعريفه للنفس بأنها «كمال أول لجسم طبيعي آلى له أن يفعل أفعال الحياة» يدل على ما ذهبنا إليه ، فهي كمال أولى لجسم طبيعي ذي حياة ، وليس جسماً صناعياً كالطائرة مثلاً ، ولأن الجسم الصناعي لا يمكن أن يكون آلة لها ، كما أنه ليس قابلاً للحياة . من ناحية أخرى لاحظ الدكتور مذكور والدكتور أليير نصرى نادر أن هذا البرهان السينوي عليه مسحة أرسطية فقد ذكر أرسطو في كتاب النفس : أن الكائن الحي يتميز عن غير الحي بميزتين رئيسيتين هما : الحركة والإحساس .

٢- البرهان السيكولوجي :

مضمون هذا الدليل أن النفس تتجلى وتتكشف من خلال ما اصططلحنا على تسميته الحالات العقلية وما يتبعها من الحالات النفسية كالضحك والبكاء والغضب والفرح والضجر .

يقول ابن سينا : «ومن خواص الإنسان أنه يتبع إدراكاته للأشياء النادرة انفعال يسمى التعجب ويتبعه الضحك ، ويتبع إدراكه للأشياء المؤذية انفعال يسمى الضجر ويتبعه البكاء» . وقد يتبع شعوره بكونه فعل شيئاً من الأشياء التي قد أجمع على أنه لا ينبغي أن يفعلها انفعال يسمى الخجل ، فضلاً عن هذا فإن «أخص خواص الإنسان تصور المعاني الكلية العقلية المجردة . . . والتوصل إلى معرفة المجسولات تصديقاً وتصوراً من المعلومات الحقيقية . فهذه الأحوال والأفعال جلّها يختص به الإنسان ، وإن كان بعضها بدنياً ولكنه موجود للإنسان بسبب النفس التي للإنسان والتي ليست لسائر الحيوان» ^(٢)

والذي يريد أن يقصره ابن سينا - هنا - أن النفس هي ذات الإنسان وأنها

(١) د . مذكور : السابق ص ١٤٢ .

(٢) ابن سينا : الشفاء .

التي تنبئ عن ذاتيته ، بدليل أن هذه الإدراكات ليست من خواص الأجسام ، بل إنها مضادة لخواص الأجسام ، وهذه الخواص ما اختص بها الإنسان إلا لوجود القوة المدركة أو الإدراكية أى النفس التي يتميز بها الإنسان عن الكائنات غير المدركة .

٣- برهان وحدة النفس أو الأنا :

القول بأن النفس ذات أجزاء ثلاثة أو قوى ثلاث : نباتية وحيوانية ونطقية يشير إلى تعدد قوى النفس ، وتعدد القوى هو تعدد للوظائف النفسية لا تعدد للنفس ذاتها وهذا ما يؤكد عليه ابن سينا . فقوى النفس وملكاتها تؤلف نظاماً محدداً وسلسلة مترابطة تفضي من الوظائف السفلى للنفس إلى وظائفها العليا ، من الغذاء إلى الإحساس إلى التعقل^(١) .

يقول ابن سينا : « إن النفس ذات واحدة ولها قوى كثيرة ، ولو كان قوى النفس لا تجتمع عند ذات واحدة ، بل يكون للحس مبدأ على حدة والغضب مبدأ على حدة ، ولكل واحد من الأخرى مبدأ على حدة . . . لأصبحت القوة التي بها تغضب هي بعينها تحس وتتخيل »^(٢) ولكن الواقع غير ذلك ، إذ إن المشاهدة تدل على أنها كلها تؤدي إلى مبدأ واحد . . . إلى قوة واحدة بها يصلح اجتماع هذه الأمور . . . وهذه القوة ليست طبيعية فهي إذن نفس^(٢) .

والمعنى المقصود أنه رغم تعدد قوى النفس وتنوعها ، فهي ذات واحدة ، يظهر ذلك جلياً من تداخل هذه القوى ببعضها البعض ، فكل قوة تتصل بغيرها ، ولولا ذلك لتعددت المواقف داخل الذات الواحدة ، وعلى سبيل المثال : لو كان الحس مستقلاً عن الغضب - ولا جامع يجمعهما - لما اتفقا ، أى لما أديا إلى موقف واحد هو الغضب ، فكل القوى تؤدي إلى مبدأ واحد هو النفس ، أو ما نطلق عليه « الأنا » .

يقول الشيخ الرئيس : « . . . والإنسان يقول أدركت الشيء الفلاني ببصري ، وأشتهيته أو غضبت منه . وكذا يقول : أخذت يدي ، ومشيت برجلي ، وتكلمت بلساني ، وسمعت بأذني ، وتفكرت فني كذا ونوهمته

(١) ابن سينا : كتاب النفس ص ٤٩ - ٥٠ .

(٢) النجاة ص ٣١٠ - ٣١٢ .

وتخيلته. . . « ونحن نعلم أنه لا يبصر بالأذن ، ولا يسمع بالبصر ، ولا يمشى باليد ولا يأخذ بالرجل ، ففيه شيء مجمع لجميع الإدراكات والأفاعيل ، وهو وراء البدن .

إن الإنسان إذا كان منهمكا في أمر من الأمور فإنه يستحضر ذاته حتى أنه يقول : إني فعلت كذا أو فعلت كذا ، وفي مثل هذه الحالة يكون غافلاً عن جميع أجزاء بدنه ، والمعلوم بالفعل غير ماهو مغفول عنه ، فذات الإنسان مغايرة للبدن^(١) بمعنى أنه رغم هذا التنوع في وظائف الأعضاء فإن الإنسان يعرف بالضرورة أن أعضائه ليست هي المجموعة لإدراكاته . كما أنها لا يمكن أن تتبادل الوظائف فالإنسان الذي يشير إلى ذاته « بأنا » مغاير لجملة أجزاء بدنه .

كما أن هذا « الأنا » المغاير للبدن والذي نشير به إلى ذاتية الإنسان « لا يمكن أن يكون جسماً ولا جسمانياً ، لأنه لو كان كذلك لكان أيضاً متحلاً سيالاً قابلاً للكون والفساد بمنزلة هذا البدن فلم يكن باقياً من أول عمره إلى آخره . فهو إذن جوهر فرد روحاني . . . وإلى هذا أشير في هذا الكتاب الإلهي بقوله : « فإذا سويته ونفخت فيه من روحي » فالتسوية هو جعل البدن بالمزاج الإنسي مستعداً لأن تتعلق به النفس الناطقة ، وقوله (من روحي) إضافة لها إلى نفسه لكونها جوهرأ روحانياً غير جسم ولا جسماني «^(٢) وروحانيتها تجعلها غير منقسمة . ويمكننا ملاحظة : أنه مع تنوع الأحوال النفسية واختلافها ، من سرور وحزن ، وحب وكراهة ، ونفى وإثبات ، وتحليل وتركيب إلا أننا في كل هذا صادرون عن شخصية واحدة ، وقوة عظمى توفق بين المختلف وتوحد المتوثلف ، ولو لم تكن هذه القوة لتضاربت الأحوال النفسية واختل نظامها ، وطفى بعضها على بعض ، وما النفس من آثارها إلا بمثابة الحس المشترك من الحسوسات المختلفة ، كلاهما يلم الشعث ويبعث على النظام والترتيب^(٣) .

(١) ابن سينا : رسالة في معرفة النفس الناطقة من ١٨٤ - ١٨٥ تحقيق د . الاهواني ط الحلبي ١٣٧١ هـ - ١٩٥٢ .

(٢) ابن سينا : الشفاء ج ١ من ٣٦٢ تحقيق فضل الرحمن ، والإشارات من ٣٢٨ تحقيق د . سليمان دنيا : القاهرة ١٩٥٧ ، والنجاة من ٣٠٠ .

٤- برهان الاستمرار أو الاتصال:

يقوم هذا البرهان على ظاهرة استمرار الحياة العقلية والوجدانية فينا .
والحقيقة أنه أول برهان يسوقه ابن سينا في رسالته « في معرفة أحوال النفس
الناطقة وأحوالها » .

يقول ابن سينا : « تأمل أيها العاقل في أنك اليوم في نفسك هو الذي كان
موجوداً في جميع عمرك ، حتى إنك تتذكر كثيراً مما جرى من أحوالك فأنت
إذن ثابت مستمر لا شك في ذلك ، وبدنك وأجزائه ليس ثابتاً مستمراً بل هو
أبداً في التحلل والانتقاص ، ولهذا يحتاج الإنسان إلى الغذاء بدل ما تحلل من
بدنه ، . . . ولهذا لو حبس عن الإنسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقص قريب
من ربع بدنه ، فتعلم نفسك أن في مدة عشرين سنة لم يبق شيء من أجزاء
بدنك ، وأنت بقاء ذاتك في هذه المدة ، بل جميع عمرك ، فذاتك مغايرة لهذا
البدن ، وأجزائه الظاهرة والباطنة .^(١)

ويرى ابن سينا أن هذا برهان عظيم يفتح لنا باب الغيب ، فإن جوهر النفس
غائب عن الحس والأوهام . هذا البرهان السينوي على وجود النفس واستقلالها
عن البدن ، لمجد له صدى عند بعض فلاسفة العصر الحديث أمثال برجسون ،
الذي ذهب ليدلل على وجود النفس بالكشف عن وظيفة من وظائفها ، أو
بالأحرى بالكشف عن ظاهرة إنسانية ولكنها لا تمت بصلة إلى جهاز عضوي في
الإنسان ، وإذا كان الأمر كذلك فإن مصدرها يكون قوة غير عضوية هي النفس .

يقول برجسون : « الذاكرة ليست مجرد وظيفة من وظائف المخ . . بل هي
المظهر الأول لما في النفس من روحية وما لدى الشعور الإنساني من قدرة على
الاستقلال عن البدن »^(٢) .

ثم يقول في موضع آخر : « الجسم هو الأداة التي تستعين بها النفس
للت ترجمة عن أفكارها والتعبير عن ذكرياتها البحتة . . . وليس في استطاعة
الجسم أن يولد أية حالة عقلية أو أن يحدث تصوراً »^(٣)

(١) ابن سينا : السابق ص ١٨٣ - ١٨٤ .

(٢) د . زكريا إبراهيم : برجسون ص ١٣٩ ، ١٢٥ .

معنى هذا أن الحياة العقلية ، بما فيها من إدراك وتصور وشعور وتذكر أى استدعاء الماضى لربطه بالحاضر وتكوين تصور للمستقبل كلها وظائف للنفس ، أو بمعنى آخر : إنها ليست من آثار الجسد ، وإنما من آثار قوة أخرى غير عضوية تسمى نفساً . وبمقتضى ما ذكرنا يمكننا أن نقول : للنفس الإنسانية وجود حقيقى قائم بذاته ، فالحياة لا تصدق على الجسم بما هو جسم وإلا كان كل جسم حياً أو مبدءاً للحياة ، فلا بد إذن من وجود مبدءاً فى الكائن الحى الناطق لا يكون جسماً ، وإنما هو جوهر روحانى لا تعلق له بالمادة - إلا من حيث التدبير - غير قابل للكون والفساد ، وجوده وجود فعلى مستقل عن البدن ، يسمى النفس ، فإدراكنا المجردات يدل على أن المبدء المدرك مجرد وأن هذا المبدء هو النفس الناطقة .

وبراهين^(١) ابن سينا على ذلك ، وإن كان مسبوقاً ببعضها من لدن أفلاطون وأرسطو ، فإن هذا لا يقلل من عبقرية الرجل ، ويكفيه جدة وطرافة : برهان الرجل الطائر . غير أننا نتساءل : كيف يظل الإنسان مفكراً عارفاً عالماً بذاته في غياب البدن والأعضاء الحسية ، أي وسائل المعرفة الحسية ؟ وإذا كانت الحواس هي روافد للعقل أو جواسيس للعقل ، فكيف يعمل العقل الآن في غيبتها ؟ إن الإنسان الذي يتكلم عنه ابن سينا ومن قبله أفلاطون ومن بعده ديكارت ، ليس بإنسان وإنما هو كائن آخر وجد مكتمل العقل ، فليس بحاجة إلى المدركات الحسية ، وهذا لم يوجد بعد في عالم البشرية .

وإذا كانت المعرفة عند ابن سينا مصدرها الإحساس ، وإذا كانت المعرفة إنفعال النفس بالمحسوس - كما يقول أرسطو - فكيف عرفت النفس إنيتها دون حواس؟

ماهية النفس :

نعرض هنا لمسألة ماهية النفس الإنسانية وطبيعتها ، وموقف ابن سينا ، هل

(١) لقد تناول الأستاذ الدكتور إبراهيم بيومي مذكور هذه البراهين السيئنة تناولاً علمياً رصيناً . وبحسبها بحثاً مستفيضاً مبنياً بمصادرها وأثرها فيمن جاء بعد ابن سينا من العرب ومن الأوروبيين ، فكشف عن صلتها لدى أبي الفيلسفة الحديثة ديكارت ، ووليم جيمس وهنري برجسون [انظر مذكور : في الفلسفة الإسلامية ... ج ١ ص ١٣٤ - ١٩٤ دار المعارف بمصر ط ٢] .

كان له شخصيته المستقلة أو أنه تابع المعلم الأول ، أو أنه جمع بين رأيي الحكيمين؟

أشرنا في بداية هذا الفصل إلى أن أرسطو يرى أن النفس الناطقة جوهر مجرد عن المادة ، لا هو جسم ولا حال في جسم غير أن له علاقة بذلك الجسم ، هي علاقة التدبير والتصرف . وتعريفه المشهور يقول : النفس « كمال أول لجسم طبيعي آلي »^(١)

هذا هو رأي أرسطو بإيجاز شديد - وقد أشرنا إليه من قبل - فإذا ما انتقلنا بعد ذلك إلى استطلاع رأي فيلسوفنا الشيخ الرئيس في تعريف النفس وماهيتها وجدنا أنه يوافق أرسطو في رأيه فنراه يعرف النفس كما عرفها أرسطو فقال هي : « كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأى ، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية »^(٢) ومعنى أنها كمال لجسم طبيعي هو أنه يصلح أن تصدر عنه كمالاته الثانية بآلات يستعين بها في أعمال الحياة نحو : التغذية ، والنمو ، والإحساس والإدراك . فالمقصود إذن الجسم الطبيعي وليس الصناعي كالسرير مثلاً . فالجسم الصناعي ليس قابلاً للحياة ومن ثم لا يمكن أن يكون آلة للنفس^(٣) بينما الجسم الطبيعي من شأنه أن يفعل أفعال الحياة .

وما يلفت النظر حقاً أن وجدنا أن ابن سينا يتابع أرسطو في التعريف ويخالفه في فهم وتصوير التعريف ، فبينما النفس عند أرسطو كمال أول ، أي أنها بمثابة الصورة للجسم الحي وفعله الأول ، فالكمال هو الصورة ، أي أن النفس هي صورة الجسد : « فالنفس والجسم جزءان لجوهر واحد متحدان اتحاد الهيولى والصورة »^(٤) . الصورة إذن تحتاج في قوامها إلى مادة .

بينما يتميز تعريف أو فهم ابن سينا بالتفريق بين الكمال والصورة ، فيقول في

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٥٦ . ولأرسطو تعريف آخر يقول فيه إنها « ما به نحيا ونحس ونتقل في المكان ونعقل أولاً » انظر : المصدر السابق .

(٢) ابن سينا : النجاة ص ٢٥٨ .

(٣) ابن سينا : الشفاء ج ١ ص ٢٧٩ - ٢٨٠ .

(٤) يوسف كرم : السابق ص ١٥٣ - ١٥٤ .

الشفاء : « إذا كانت كل صورة كمالاً ، فليس كل كمال صورة ، فإن الملك كمال المدينة والريان كمال السفينة ، وليسا صورتين للمدينة والسفينة ، فما كان من الكمال مفارقاً للذات لم يكن في الحقيقة صورة للمادة وفي المادة ، فإن الصورة التي هي في المادة هي الصورة المنطبعة فيها القائمة بها . . . فإذا قلنا في تعريف النفس إنها (كمال) كان أدل على معناها . » ^(١) كما أن القول بأن النفس صورة الجسم يفضي إلى وحشة مصيرهما ^(٢) غير أن الأمانة العلمية تقتضينا التنبيه إلى أن مواقف الشيخ الرئيس من ماهية النفس متباينة ، فإذا كان هو هنا عليه مسحة أرسطية ، ففي موقف آخر يبدو أفلاطونياً .

لاحظنا في براهين ابن سينا على وجود النفس إلى أي مدى كان حريصاً على التمييز بين النفس والجسد ، فالنفس مغايرة للبدن تمام المغايرة .

لذلك رأى - مسaire لأفلاطون - أن النفس جوهر قائم بذاته ، غير محتاج إلى الجسم ، بينما الجسم بحاجة إلى النفس « تمام الاحتياج في حين أنها لا تحتاج إليه في شيء ، ولا يتعين جسم ولا يتحدد إلا إذا اتصلت به نفس خاصة ، بينما النفس هي هي سواء اتصلت بجسم أم لم تتصل به ، ولا يمكن أن يوجد بدون النفس لأنها مصدر حياته وحركته ، وعلى العكس تعيش النفس بمعزل عن الجسم ، ولا أدل على هذا من أنها متى انفصلت عنه تغير وأصبح شبحاً من الأشباح ، في حين أنها بالانفصال والصعود إلى العالم العلوي تحيا حياة كلها بهجة وسعادة . فالنفس إذن جوهر قائم بذاته لا عرض من أعراض الجسم » ^(٣) .

بعد هذا التقرير الأفلاطوني بجوهرية النفس ، يبدو أنه لا يرتضيه فيعود ليوافق بين رأى « أرسطو وأفلاطون فيصرح بأن النفس « جوهر وصورة في آن واحد ، جوهر في ذاتها ، وصورة من حيث صلتها بالجسم » ^(٤) وابن سينا مسبوق بالمعلم الثاني في محاولته التوفيقية تلك .

(١) الشفاء ص ١١ .

(٢) د. جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ص ٢٤٥ دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٧٣ .

(٣) الشفاء ح ١ ص ٢٨٥ ، رسالة في معرفة النفس الناطقة . . . ص ١٨٣ - ١٨٤ .

(٤) الشفاء ص ١٨٦ ، ح ١ ص ٢٧٩ .

والنفس باعتبارها جنساً تنقسم إلى ثلاثة أقسام من جهة القوى :
الأولى : النفس النباتية ، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلى من جهة ما يتولد
ويربو ويغتذى .

الثانية : النفس الحيوانية وهي كمال أول لجسم طبيعي آلى في إدراك
المحزنيات ، وتحرك الإرادة .

والثالثة : النفس الإنسانية ، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلى في فعل
الاختبار الفكري والاستنباط بالرأى وإدراك الكلبيات المجردة .

ومحصل هذا كله أن جميع الأفعال النباتية والحيوانية والإنسانية إنما تصدر عن
قوى رائدة على الطبيعة الحسية وتسمى هذه القوى كمالات ، لأن الجنس
استكمل بها وانتقل من الوجود بالقوة - وهو نقص - إلى نوع موجود بالفعل -
وهو كمال أول .

وأما الكمال الثاني فيتصل بصفات الكائن بعد أن أصبح وجوده بالفعل
كالإحساس والرؤية والتميز ، والقطع بالنسبة للسيف. (١)
روحانية النفس :

غير أن ابن سينا يعود إلى أصالته واستقلالته ، فيقرر في « الإشارات » أن
النفس جوهر روحاني قائم بذاته . (٢)

والحقيقة أن ابن سينا عندما أثبت وجود النفس ، أثبت في ذات الوقت ثنائية
الإنسان باعتباره نفساً وبدناً ، أي أنه أثبت وجوداً روحانياً هو النفس ، ووجوداً
مادياً هو البدن . وهو هنا يضيف أدلة أخرى على روحانية النفس .

١ - فيقول : القوة العقلية تجرد المعقولات عن الكم والأين والوضع . . .
وهي - لذلك - مفارقة للوضع والأين (٣) ويقول في الشفاء : « إن تعقل
القوة العقلية ليس بالآلة الجسدية » (٤) وترتيباً على ذلك يقول : « إن الصورة

(١) أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ص ٤٢٨ .

(٢) رسالة في معرفة النفس الناطقة . . . ص ١٨٣ والإشارات ص ٣٢١-٣٢٢ .

(٣) النجاة ص ٢٩٠ .

(٤) الشفاء ج ١ ص ٣٤٩ .

المعقولة - المجردة - إذا وجدت في العقل - أي في النفس - لم تكن ذات وضع وأين ، فلا تقع إليها إشارة تجزى - تجزؤ - أو انقسام ، أو أي شيء مما يشبه هذا المعنى ، فلا يمكن أن تكون في جسم»^(١)

٢- ويرى ابن سينا أن مما يشهد له على روحانية النفس «أن القوى الدراكة بانطباع الصور في الآلات يعرض لها من إدامة العمل ، أن تكل لأجل أن الآلات تكلها إدامة الحركة وتفسد مزاجها الذي هو جوهرها وطبيعتها ، والأمور القوية الشاقة الإدراك توهنها لانغماسها في الانفعال عن الشاق ، كما في الحس ، فإن المحسوسات الشاقة المتكررة تضعفه وربما أقصدته كالضوء للبصر ، والرعد الشديد للسمع . . . فإن البصر ضوءاً عظيماً لا يبصر مع ولا عقيه نوراً ضعيفاً ، والسمع صوتاً عظيماً لا يسمع معه ولا عقيه صوتاً ضعيفاً . . . والأمور في القوة العقلية بالعكس ، فإن إدامتها للعقل ، وتصورها للأمور الأقوى يكسبها قوة وسهولة قبول لما بعدها مما هو أضعف منها»^(٢)

معنى هذا أن القوى الجسمانية تكل وتضعف بالعمل ، بل قد يلحقها الضرر والتلف مما هو شاق وعنيف ، فالجهود القوى يضعفها حتى أن الآلة أحياناً قد لا تستطيع إدراك أبسط الأمور . أما القوى العقلية ، فعكس ذلك ، فهي أولاً لا تتأثر بما يلحق بالأعضاء الجسمانية ، وفوق ذلك فإنها تزداد قوة بكل ما هو عقلى مجرد أي أن دوامها لا يتعبها ، بل يكسبها قوة أعظم وسهولة في القبول أوفر ، أما إذا أصابها التعب في بعض الأوقات فإن ذلك يرجع إلى استعمالها لآلة تكل وتضعف. والمحصلة النهائية أن هذه القوى العقلية من طبيعة مباينة لطبيعة البدن .

٣- الواقع المشاهد يدل على أن البدن وأجزائه تضعف كلما تقدم الإنسان في العمر ، أي «بعد منتهى النشوء والوقوف وذلك دون الأربعين أو عند الأربعين ، أما القوى العقلية فتقوى»^(٣) بعد ذلك في أكثر الأمور ، ولو كانت من القوى البدنية لكان يجب دائماً في كل حال أن تضعف حيثئذ ، لكن ليس يجب ذلك

(١) النجاة ص ٢٩٢ .

(٢) ابن سينا : النجاة ص ٢٩٣ - ٢٩٤ ، ٢٩٥ .

إلا في أحوال وموافاة عوائق دون جميع الأحوال . فليست إذاً من القوى البدنية^(١) وإنما تنتمي إلى طبيعة مباينة للطبيعة الجسمانية .

فلو كانت القوى العقلية تمت بصلة للقوى البدنية لأصابها ما أصاب البدن ، ولكن ذلك قد يحدث في حالات نادرة . وإن تغيرت القوة العقلية عند الشيخوخة فإن هذا لا يرجع إلى ذات القوة العقلية وإنما إلى البدن نفسه ، وعليه فالقوة العقلية غير قوى البدن .

ثانياً : أصل النفس ومصيرها :

بعد أن أثبت ابن سينا - وغيره من المفكرين - للنفس ما أثبتت وأنها جوهر مفارق أو قوة روحانية مخالفة للبدن ، طبيعتها تختلف عن طبيعته ووظيفتها تختلف عن وظيفته نسأل من أين جاءت ؟ هل هي محدثة بحدوث البدن ؟ أو أن وجودها سابق على وجوده بمعنى أنها أزلية ؟

وما مصيرها؟ هل تفتنى بفناء الجسد ؟ أم أنها خالدة باقية بقاء مصدرها الإلهي؟ وهل نجد لدى ابن سينا إجابات شافية ؟ أو أن موقفه شابه الاضطراب كما هو الحال مع ماهية النفس ؟

أشرنا آنفاً إلى أن سقراط كان يرى أن النفوس الإنسانية كانت موجودة قبل وجود البدن على نحو من أنحاء الوجود ، إما متصلة بكليتها - أي بالمصدر الأول - أو متميزة بذواتها وخواصها ، فاتصلت بالأبدان^(٢) . . . والمحنة - أيضاً - إلى اتفاق أفلاطون مع أستاذه سقراط في أن النفس قديمة . أزلية ، فالنفس وجدت قبل وجود الجسد ، وأهبطت على كره إلى العالم المحسوس واتصلت بالجسد ، فهي صورة من صور الملائ الأعلى^(٣) .

أما خلود النفس ، فيرى أفلاطون أنها خالدة ، لا تفتنى بفناء البدن لأنها جوهر بسيط ، والبسيط لا ينحل ، إذن النفس خالدة . ومعنى هذا أن النفس عنده أزلية أبدية .

أما المعلم الأول فيرى أن النفس حدثت مع حدوث البدن لا قبله ، وأنها باقية بعد مفارقة البدن^(٣) فهو يرى أن العلل الفاعلية فقط لها وجود سابق على

(١) ابن سينا : السابق ص ٢٩٥ . (٢) الشهرستاني : الملل والنحل ط ح ١ ص ٢٩٦ ، ٣٠٨ .

(٣) الشهرستاني : السابق ص ٢ ص ٣٩٣ .

معلولاتها ، أما العلل الصورية كالنفس فمساوقة لمعلولاتها في الوجود. ^(١)
 النفس إذن عند أرسطو أبدية وليست أولية فأين موقع فيلسوفنا الشيخ الرئيس
 من هذه الآراء ؟ ذهب الشيخ الرئيس إلى أن النفس ليس لها وجود سابق على
 وجود البدن ، وإنما كلما يحدث البدن الصالح للحياة ، حدثت له نفس خاصة
 به ، ويقدم ابن سينا على ذلك براهين منها :

أولاً : تنفيذ القول بوجودها قبل البدن :

يقول في « النجاة » : « إن الأنفس الإنسانية متفقة في النوع والمعنى ، فإذا
 وجدت قبل البدن ، فلما أن تكون متكثرة الذوات ، أو تكون ذاتاً واحدة ،
 ومحال أن تكون ذواتاً متكثرة ، وأن تكون ذاتاً واحدة » . ^(٢)
 ثم يبرهن على استحالة ما فرض على النحو التالي :

الفرض الأول : أنها كثيرة بالعدد ، ويرى أن هذا الفرض محال ، لأن
 صورة النفس واحدة ، فلا يكون التكثر من جهة الماهية والصورة ، لأن الأنفس
 قبل حلولها في الأبدان غير متغايرة بالماهية والصورة ، لأن صورتها واحدة ،
 والنفس قبل حلولها في البدن تكون ماهية مجردة فقط .

ولما كانت الماهية واحدة ، فليس من الممكن أن تغاير نفساً نفساً بالعدد ، لأن
 الماهية المجردة لا تقبل اختلافاً ذاتياً . ومعنى ذلك استحالة أن تكون الأنفس قبل
 دخولها الأبدان متكثرة الذات بالعدد .

الفرض الثاني : أنها واحدة الذات بالعدد ، ولا شك في استحالة أن تكون
 النفس واحدة قبل حلولها في البدن . ووجه الاستحالة : ^(٣) أنه إذا حصل بدنان ،
 حصل في البدنين نفسان . ومعنى ذلك : إما أن يكونا قسمي تلك النفس
 الواحدة ، فيكون الشيء الواحد الذي ليس له عظم وحجم - كالنفس - منقسماً
 بالقوة ، وهذا باطل لأن ابن سينا أثبت وحدة النفس من قبل .

٢- وإما أن تكون النفس الواحدة بالعدد صارت في بدنين ، وهذا أيضاً لا
 يحتاج إلى كثير تكلف في إبطاله . أي أن النفس ليست واحدة بالعدد قبل
 حلولها البدن .

(١) يوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٦٧ .

(٢) النجاة : ص ٣٠١ .

(٣) ابن سينا : النجاة ص ٣٠٠ .

ثانياً حدوث النفس مع البدن

بعد أن أثبتنا بطلان سبقها على البدن سواء كانت واحدة أو متعددة فتصبح النتيجة المترتبة على ذلك أن النفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها إياه ويكون البدن الحادث مملكتها وألتها . يقول ابن سينا في الشفاء : «إن النفس الإنسانية لم تكن قائمة مسفارقة للأبدان ثم حصلت في الأبدان . فلا تكون قديمة لم تزل ، ويكون حدوثها مع بدن ، فقد صح إذن أن الأنفس تحدث كلما تحدث مادة بدنية صالحة لاستعمالها إياها ، فيكون البدن الحادث مملكتها وألتها»^(١)

ولسنا نجد في هذا الدليل جديداً وأصيلاً ، فهدر يجارى أرسطو في قوله بمساوقة النفس لمعلولاتها في الوجود أي مساوقة الصورة للمادة في الوجود ، وهو نفس تعبير الفارابي لا يجوز أن تكون النفس موجودة قبل البدن ومع هذا فالأصالة هنا في اتجاهه الديني الذي وضعه الإسلام ، وأقرته العقائد السماوية ، وهو القول بحدوث النفس .

خلود النفس :

برهن ابن سينا على حدوث النفس ومن قبل على روحانيتها ، وأنها جوهر مباين لمادة البدن ، وعلاقتها به علاقة التدبير والتصرف ، لا تفنى بفنائها أي أنها خالدة باقية . وهنا يدل ابن سينا على تلك النتيجة الأخيرة معسولاً على طبيعة العلاقة بينها وبين البدن ومبيناً، هل هي علاقة جوهرية، أو أنها علاقة عرضية ؟

١ - دليل الاتصال :

يجيب على تساؤلاتنا ابن سينا نفسه، ومنه يتضح لنا كيف أن النفس خالدة
باقية بعد فناء بدنها يقول : إن النفس لا تموت بموت البدن ولا تقبل الفساد
أصلاً .

- أما أنها لا تموت بموت البدن

- فلان كل شيء يفسد بفساد شيء آخر فهو متعلق به نوعاً من التعلق

(۱) ایس عینا الشمس ص ۳۵۳ ۳۵۴

د عاطف العراقي مذاهب فلاسفة الشرق ص ٢٢٩ ح ١ دار المعارف ١٩٩٢ هـ

- وكل شيء متعلق بشيء نوعاً من التعلق فإما :
- أن يكون تعلقه به تعلق المكافئ في الوجود .
- وإما أن يكون تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود .
- وإما أن يكون تعلقه به تعلق المتقدم عليه في الوجود الذي هو قبله بالذات لا بالزمان ^(١) .

فها هنا افتراضات ثلاثة لحقيقة العلاقة بين النفس والبدن ، ومع وضوحها إلا أننا نتناولها بشيء من التفصيل والتقريب .

الفرض الأول : علاقة التكافؤ في الوجود :

- ومعنى التكافؤ في الوجود أنهما يوجدان معاً ، وفي تلك الحالة نتصور أن العلاقة بينهما ، إما :
- أن تكون ذاتية .
 - وإما أن تكون عرضية .
 - ولا يمكن أن تكون ذاتية : إلا إذا كانا جوهرًا واحدًا .
 - ولكنهما جوهران متميزان .
 - إذن العلاقة بينهما عرضية لا ذاتية .
 - وعليه إذا فسد أحدهما بطلت الإضافة بينهما ، ولا يفسد الآخر بفساده ، والذي يفسد هو البدن لأنه مادي والذي يبقى هو الروح لأنها جوهر روحاني ، فهي باعتبار هذا الفرض باقية .

الفرض الثاني : علاقة التأخر في الوجود :

ومعناه أن البدن سابق في الوجود على النفس أي أنها معسولة وتابعة له . ولكي يبطل سبق البدن على النفس وكونه علة لها ، يستعرض ابن سينا العلل ثم يبين أن البدن ليس واحدا منها ، فهو ليس علة فاعلية للنفس ، ولا يعطى لها الوجود؛ لأن الجسم - الإنسانى - بما هو جسم لا يفعل شيئا وإنما يفعل بقواه ، ولو كان يفعل بذاته لا بقواه ، لكان كل جسم يفعل ذلك الفعل ، ثم القوى

(١) ابن سينا : النجاة ص ٣٠٢ .

الجسمانية كلها إما أعراض وإما صور مادية ، ومحال أن تفيد الأعراض أو الصور القائمة بالمواد وجود ذات قائمة بنفسها ، لا في مادة ، ووجود جوهر مطلق » ^(١) إذن البدن ليس علة فاعلة للنفس .

وكذلك لا تكون العلة القابلية أو المادية علة للنفس أيضاً لأن النفس ليست منطبعة في البدن بوجه من الوجوه ، ولا يمكن أن يتصور البدن بصورة النفس . لا بحسب البساطة ولا على سبيل التركيب ، بأن تتركب أجزاء من أجزاء البدن تركيباً ما فتنتطبع فيها النفس . ^(٢)

وإذا بطل أن يكون البدن علة فاعلية أو مادية فيبطل أيضاً أن يكون علة صورية أو علة غائية بل الأولى أن يكون الأمر بالعكس أي النفس هي التي تعطى الصورة للبدن ^(٣) وهي التي تحدد له الغاية وتحقق له الكمال .
والنتيجة المستخلصة من هذا الاستعراض أن علاقة النفس بالبدن ليست علاقة معلول بعلة ذاتية ، وإنما البدن علة عرضية للنفس ^(٤) ، أي أن الصلة بينهما ليست ذاتية .

وعلى ذلك يمكن القول بأن فناء البدن لا يؤدي إلى فناء النفس .

الفرض الثالث : علاقة المتقدم في الوجود :

يقوم هذا الفرض على اعتبار أن النفس متقدمة في الوجود على البدن ويبطل ابن سينا هذا الفرض سواء كان التقدم زمانياً أو ذاتياً .

- ١- وأما بطلانه من جهة التقدم الزماني فلأنه يترتب عليه عدم تعلق وجود النفس بالجسم زماناً ما لأنها قد تقدمت عليه في الزمان ، أي وجدت قبله .
- ٢- أنه كلما وجدت الذات المتقدمة - النفس - يلزم أن يستفاد عنها ذات المتأخر - الجسم - وجوده ، وهذا مستحيل ، فليس فرض عدم التأخر يوجب عدم المتقدم ^(٥) ففناء البدن - المتأخر في الوجود - لا يقتضي فناء النفس - المتقدمة عليه في الوجود ، فمن المحال إذن أن تتعلق النفس بالبدن تعلق المتقدم بالذات ، كما أن القول بحدوث النفس يمنع هذا .

(٢) السابق ص ٣٠٤ .

(٤) النجاة ص ٣٠٦ .

(١) النجاة ص ٣٠٣ .

(٣) النجاة ص ٣٠٤ .

كما سبق يتضح إبطال ابن سينا لكل أنحاء التعلق التي افترضها ، فلا تعلق للنفس في الوجود بالبدن وإنما تعلقها بالمبادئ الأخر ، أي بالمعقول المفارقة والنفس الفلكية ولا شك أن هذا المصير هو غير مصير البدن .

غير أننا نلاحظ - كما لاحظ الدكتور مذكور - أن ابن سينا يفرض التلازم في الحدوث بين النفس وبين البدن ، وينفى القبلية والبعدية ، أما في حديثه عن خلودها فالانفصال تام بينها وبين الجسد .

من ناحية أخرى أقام ابن سينا قضية خلود النفس على أساس أن الصلة بينها وبين البدن صلة عرضية ، وهذا لا ينهض دليلاً قوياً ، فقد يقول قائل : إذا كانت النفس لا تغنى بفناء البدن فقد تغنى لسبب آخر . ويبدو أن ابن سينا انتبه إلى مثل هذا المأخذ ، فساق دليلاً آخر يقوم على كون النفس جوهرًا بسيطاً .

٢- دليل البساطة :

النفس الإنسانية محل للعلم : وكل محل للعلم يستحيل أن يكون جسمًا متقسمًا . إذن النفس الإنسانية يستحيل عليها الجسمية والانقسام وقد ثبت - عند ابن سينا - أن النفس جوهر روحاني بسيط « والأشياء البسيطة المفارقة الذات لا يجتمع فيها التركيب ، والبسيط لا يفسد بحال من الأحوال ، ويبين « أن جوهر النفس ليس فيه قوة تفسد »^(١) ، وهذا مبني على أن المركب وحده هو الذي ينحل ويفسد ، أما البسيط فلا يعثره فساد لكونه بسيطاً . ويصور الغزالي هذا الدليل على النحو التالي : « كل جوهر ليس في محل فيستحيل عليه العدم ، بل البساط لا تنعدم قط . . . وهذا الدليل فيه أولاً : أن انعدام البدن لا يوجب انعدام النفس .

ويقال أيضاً : « . . . يستحيل أن ينعدم بسبب آخر ، لأن كل ما ينعدم بسبب ما - أي سبب كان - فيه قوة الفساد قبل الفساد ، أي إمكان العدم سابق على العدم . . . وإمكان العدم قوة الفساد . ولكن النفس بسيطة وهي صورة مجردة عن المادة لا تركيب فيها ، أي أنها موجود أحادي الذات ، وكل موجود أحادي الذات يستحيل عليه العدم »^(٢) . وهذا الدليل كاف للسرد على من يقول

(١) النجاة ص ٣٠٨ .

(٢) تهافت الفلاسفة ص ٢٠١ ، ٢٠٢ .

إنها قد تفتى بسبب آخر غير فناء البدن ، لأنها في ذاتها بسيطة - لا تحمل الفساد - بالقوة - والبسائط لا تنعدم .

٣- دليل الشبيه يدرك الشبيه :

يقول ابن سينا : « إذا ثبت استغناء النفس عن البدن في ذاتها ، وجب أن لا تموت عند موت البدن . ويدل عليه وجهان :

الأول : أن العدم :

- إما أن يكون لأن سبب العدم غير موجود .

- أو عدم الشروط اللازمة للعدم .

- أو وجود الضد لهذا العدم .

والأول غير حاصل ههنا ، لأن سبب وجود النفس الناطقة هو الجوهر العقلي الباقي أبداً .

والثاني : غير حاصل ، لأن النفس غنية في ذاتها وصفاتها عن البدن .

والثالث غير حاصل ، لأن وجود الضد إنما يعدم إذا طرأ عن محله ، والنفس جوهر قائم بالذات لا محل له .

الوجه الثاني : خلاصته : أن كل ما صح عليه الفساد له مادة ، ولهذا السبب صح الفساد على الصورة والأعراض .

ولو صح الفساد على النفس لكانت النفس مركبة من المادة والصورة ، وبالأخرة تنتهي إلى مادة أخيرة فهي قابلة للفساد ، ولكن النفس مجردة فإنها قابلة ، ومادة الشيء المجرد مجردة . فتلك المادة مجردة ، وكل مجرد فإنه عاقل ومعقول ، فالنفس عاقله ومعقولة فالنفس ليست إلا هي ^(١) . فالنفس باقية ، خالدة .

رفض التناسخ وإثبات بطلانه :

غنى عن البيان أنه يترتب على كون النفس بسيطة بطلان حصول نفس واحدة في بدنين ، لأنها لا تقبل القسمة ، وكذلك لا تنقل النفس الواحدة من بدن

(١) الرازي : لباب الإشارات والتنبيهات ص ١٧٥ - ١٧٦ .

إلى بدن بالتناسخ لأن كل بدن يستحق مع حدوثه أن تحدث له نفس ، ولا يوجد بدن يستحق نفساً وآخر لا يستحق ، أو ينتظر نفساً لبدن آخر ؛ وذلك لأننا إذا «فرضنا نفساً تناسختها أبدان ، وكل بدن فإنه بذاته يستحق نفساً تحدث له ، وتتعلق به ، فيكون البدن الواحد فيه نفسان معاً» ^(١) وهذا واضح البطلان .
والنتيجة أنه لو صح التناسخ لكانت النفس الواحدة في بدنين بالانقسام وهو باطل لأنها بسيطة لا تنقسم ، أو كانت في جسد ثم انتقلت إلى آخر وهذا الآخر لا بد له من نفس مستقلة به ، فيترتب عليه أن يكون للبدن الثاني نفسان واحدة منقولة من غير بالتناسخ وأخرى استحدثتها بحكم كونه بدنأ مستقلاً ، وكل من الانقسام ، ووجود النفسين باطل ، فبطل التناسخ .

تعقيب :

تلكم كانت براهين ابن سينا على خلود النفس وبقائها بعد فناء البدن ، وقد تراوحت هذه البراهين بين الأرسطية والافلاطونية والشرائع السماوية عملاً بترعة التوفيق بين الفلسفة والدين . ومع ظن ابن سينا بأنها براهين عقلية قوية - في جملتها - إلا أن الغزالي استطاع أن ينفذ إليها ويخرقها مبيناً ضعف بعضها .

بل إننا نجد ابن رشد يوجه لوماً شديداً لابن سينا ، لقوله بحدوثها حدوثاً حقيقياً مع قوله ببقائها ^(٢) ولكن يبدو أن قول ابن سينا بالحدوث والبقاء هو محاولة للتوفيق بين رأى أفلاطون في قدم النفس ، ورأى أرسطو في حدوثها ، فهي جوهر قديم بذاته مستغن عن الجسم من حيث ثبوتها ووجودها في عالم الذر قبل هبوطها إلى عالمنا الأرضي ، وهي صورة حادثة من حيث تعلقها بالبدن ، أي أن الحادث هو التعلق والاتصال ، يصدق هذا قول الله تعالى « فإذا سويته ونفخت فيه من روحي » ^(٣) . ويُعدُّ استدلال ابن رشد على بقاء النفس وخلودها من أفضل ما يستدل به ، فعند قول المولى جل وعلا : ﴿ الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى ﴾ ^(٤)

(١) النجاة ص ٣٠٩ .

(٢) تهافت التهافت ص ٣١٥ .

(٣) الحجر : ٢٩ .

(٤) ص : ٧٢ .

يقول ابن رشد « وتشبيه الموت بالنوم في هذا المعنى فيه استدلال ظاهر في بقاء النفس ، من قبيل أن النفس يظل فعلها في النوم بطلان ألتها ، ولا تبطل هي ، فيسحب أن يكون حالها في الموت كحالها في النوم ، لأن حكم الأجزاء واحد وهو دليل مشترك للجميع لائق بالجمهور في اعتقاد الحق ، ومنبه للعلماء على السبيل التي منها يوقف على بقاء النفس ، وذلك بين من قوله تعالى : ﴿ والله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها ﴾ ^(١)

النفس روحانية خالدة ، فهي ليست مادية كما يتصورها الرواقسيون ، ولا فانية كما يقول صراحة الأبيقوريون وليست صورة مضافة إلى البدن كما يقول أرسطو .

ثالثاً : قوى النفس

تناول ابن سينا في القسم الثاني من النجاة وبالتحديد في المقالة السادسة من الطبيعيات ، القوى المغروزة في الأجسام الطبيعية ، وهي القوى التي بها يتحرك الجسم أو يسكن أو يتشكل ، أو أى شيء غير ذلك بناء على أن الجسم لا يفعل شيئاً ما بنفسه بل بقوى مغروزة فيه .

وأشار ابن سينا إلى أن هذه القوى تنقسم إلى أقسام ثلاثة منها :

القسم الأول : قوى سارية في الأجسام تحفظ عليها كمالاتها ^(٢) من أشكالها وأحوالها ومواضعها الطبيعية وأفاعيلها ، وإذا زالت عن مواضعها الطبيعية وأشكالها وأحوالها ، وإعادتها إليها وثبتها عليها ، كل ذلك دون معرفة وروية وقصد اختياري - بل بتسخير ^(٣) .

وكمال هذه القوى ذاتي غير مستمد من أى قوى أخرى فهي مبدأ بالذات ، فلا تتحرك ولا تسكن بتأثير سواها .

(١) ابن رشد : تهاافت التهاافت ص ٣١١ .

(٢) الكمال هو الشيء الذي بوجوده يصير الحيوان بالفعل حيواناً والنبات بالفعل نباتاً (انظر : كتاب النفس لابن سينا ص ٨) .

(٣) ابن سينا : النجاة ص ١٦٢ .

النفوس الأبرار

١ - مولدة ٢ - غاذية ٣ - منمية	النفس الثبائية
١ - باعثة ٢ - فاعلة ١ - شهوانية ٢ - غضبية الأعضاء تنبعث في الأعصاب العضلات	١ - محركة
بين الحار والبارد بين طوطب الياس بين السمب واللين بين الحشن والامس	١ - النفس يفرق بين المتفكرات ٢ - الذوق ٣ - الشم ٤ - السمع ٥ - البصر ١ - الإدراك الظاهر بالحواس الخمس وما يتفرع منها
١ - الحس المشترك أو فطاسيا ٢ - الخيال أو المصورة ٣ - المتخيلة (للحيوان يستخدمها الوهم) المفكرة (للإنسان يستخدمها العقل) ٤ - القوة الوهمية ٥ - الحافظة الذاكرة	٢ - مدركة
١ - بالقوة النزوعية ٢ - بالقوة المتخيلة والقوة المتوهمة ٣ - بالعقل النظري	١ - الناطقة العاملة أو العقل العملي تتصل:
١ - قوة مطلقة أو عقل هيولاني ٢ - قوة ممكنة أو عقل بالملكة ٣ - عقل بالفعل ٤ - عقل مستفاد ٥ - العقل القدسي	٢ - الناطقة العاقلة أو العقل النظري

القسم الثاني : وهو ما يهمننا الآن ويشتمل على النفوس الثلاثة : يقول ابن سينا : « والنوع الثاني ، قوى تفعل فى الأجسام أفعالها من تحريك أو تسكين وحفظ نوع وغيرها من الكمالات بتوسط آلات ووجوه مختلفة فبعضها يفعل ذلك دائماً من غير اختيار ولا معرفة فيكون نفساً نباتية . ولبعضها القدرة على الفعل وتركه ، وإدراك الملاثم والمنافى فيكون نفساً حيوانية . ولبعضها الإحاطة بحقائق الموجودات على سبيل الفكرة والبحث فيكون نفساً إنسانية » ^(١) وينبغي أن ندرك أن النفس باعتبارها جنساً واحدة لا تنقسم ولا تتجزأ ، وبالنظر إلى قواها أو ملكاتها ، فإنها تنقسم إلى أقسام ثلاثة ، تؤلف - هذه القوى - نظاماً محدداً ، يبدأ تصاعدياً ، أى يبدأ من الوظائف السفلى للنفس منتهياً إلى وظائفها العليا . من الغناء إلى الإحساس ، والتعقل ^(٢) . بمعنى أن الوظائف الدنيا توجد فى العليا : وأن الوظائف العليا تشمل وتتضمن الوظائف الدنيا ، ويكون لها الرياسة .

يقول ابن سينا : « القوى النفسانية مترتبة بحسب اعتبار العموم والخصوص على ثلاث مراتب : أولها تعرف بالقوة النباتية لأجل اشتراك الحيوان والنبات فيها ، وثانيها : تعرف بالقوة الحيوانية ، وثالثها : تعرف بالقوة النطقية » ^(٣) . والأولى كالتغذية والنمو ، والثانية يشترك فيها الحيوان فقط مثل الإحساس والتخيل والحركة الإرادية ، والثالثة تختص بالإنسان وهى التعقل .

ويلاحظ هنا أن الوظائف متداخلة - كما سبق القول - فقوى النفس الناطقة تشمل قوى النباتية والحيوانية ، فهى : تتغذى وتنمو ، وتحس ، وتخيل وتحرك إرادياً ، فضلاً عن وظيفتها الأساسية وهى التعقل . والحيوانية تشمل وظائف النفس التى دونها - أى النباتية - دون التى تعلوها ، فهى تتغذى وتنمو فضلاً عن وظيفتها الأساسية وهى : الإحساس ، والتخيل والحركة الإرادية .

(١) ابن سينا : السابق ص ١٦٢ .

(٢) ابن سينا : كتاب النفس ص ٥٠ ضمن كتاب الشفاء تحقيق فضل الرحمن ١٩٥٩ م .

(٣) ابن سينا : أحوال النفس ص ١٥٢ تحقيق د. الأهرانى .

إذن الحيوانية لا حظ لها في وظائف النطقية والنباتية لا حظاً لها في وظائف الحيوانية .

أقسام النفوس بحسب قواها

بعد ذلك قسم ابن سينا كل قوة من هذه القوى - النباتية والحيوانية والإنسانية - الثلاث إلى قوى كل بحسبه .

١ - النفس النباتية :

ولها ثلاث قوى بما أنها « كمال أول لجسم طبيعي آلى من جهة ما يتولد ويربو ويغذى »^(١) .

أ- الغذائية : وهي التي تحيل الغذاء إلى جسم شبيه بالجسم المغتذى ، وتلصقه به ، أى تضيفه إليه تعويضاً عما تحلل منه . وهو معنى قول أرسطو أنها عملية تحويل الضد إلى مادة مشابهة لمادة الكائن الحى المتغذى .

ب- التنمّية : تزيد في الجسم الذى هو فيه ، بالغذاء زيادة متناسبة في أقطاره طولاً وعرضاً وعمقاً تبلغ به كماله في النشوء . أى أن القوة التنمّية تتعلق بالنفس لا بالجسم .

وفي كتاب النفس يميز ابن سينا تمييزاً علمياً دقيقاً بين القوة الغذائية والقوة التنمّية ، فيقول : « وربما كانت أعضاء هي في أول النشوء صغيرة ، وأعضاء هي في أول النشوء كبيرة ، ثم يحتاج في آخر النشوء إلى أن يصير ما هو أصغر أكبر ، وما هو أكبر أصغر ، فلو كان التدبير إلى الغذائية لكان يستمر ذلك على نسبة واحدة . فالقوة الغذائية من حيث هي غذائية تأتى بالغذاء ، وتقتضى إصاقه بالبدن على النحو المستوى أو القريب من المستوى ، وعلى الوجه الذى فى طبيعتها أن تفعله عند الإسمين .

وأما النامية ، فتعز إلى الغذائية بأن تقسم ذلك الغذاء ، وتنقله إلى حيث

(١) ابن سينا : أحوال النفس ص ٥٧ .

تقتضي التربية ، خلافاً لمقتضى الغذائية ، والغاذية تخدمها في ذلك ، لأن الغاذية محالة لا الملصقة ، لكنها تكون متصرفة تحت تصرف القوة المربية - المنمية - والقوة المربية إنما تنحو نحو تمام النشوء ^(١) والمعنى - كما قلنا - أن القوة الغذائية تقوم بإمداد الجسم بالغذاء تعويضاً للأعضاء عما تحلل منها . أما المنمية فإنها تزيد أو تنقص من قدر أعضاء الجسم حتى يبلغ الجسم حداً معيناً لا يتجاوزه ، أى يقف نموه عند هذا الحد ، فلا يمكن أن تزيد - مثلاً - في أعضاء الطفل والصبي إلى ما لا نهاية ، بل إنها لا تفعل ذلك بالنسبة إلى الكهل والشيخ .

ج - المولدة : هي القوة التي تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزءاً هو شبيه له بالقوة ، فتفعل فيه باستمداد أجسام أخرى تتشبه به من التخلق والتزيج ما يصير شبيهاً به بالفعل ^(٢) .

معنى هذا أن دور هذه القوة يبدأ عند اقتراب الكائن الحي من استكمال نموه ، أو يبدأ حيث توشك القوة المنمية على الانتهاء من دورها ، ومهمة هذه القوة توليد البذر والتمني لحفظ النوع ^(٣) . لذلك جاءت الحافظة للنوع على رأس قوى النفس النباتية ، فتخدمها المنمية ، والغاذية تخدمهما .

يقول ابن سينا : «وبالحملية فإن القوة الغذائية مقصودة ليحفظ بها جوهر الشخص ، والقوة النامية مقصودة ليتم بها جهر الشخص ، والقوة المولدة مقصودة ليبقى بها النوع ، إذ كان حب الدوام فائضاً من الإله تعالى على كل شيء ، فما لم يصلح أن يبقى بشخصه ، ويصلح أن يبقى نوعه فإنه تنبث فيه قوة إلى استجلاب بدل يعقبه ليحفظ به نوعه . فالغاذية تورث بدل ما يتحلل من الشخص ، والمولدة تورث بدل ما يتحلل من النوع » ^(٤) .

وعلى الرغم من أن ابن سينا تابع أرسطو في هذا التقسيم وفي وظائف القوى إلا أنه نأى عنه بعيداً جداً في النظر إلى واهب الحياة وهو الله ، فالقوة المولدة

(١) ابن سينا : كتاب النفس ص ٥٣ - ٥٤ وايضا عيون الحكمة لابن سينا (ضمن تسع رسائل)

(٢) ابن سينا : النجاة ص ٢٥ مطبعة هندية ١٣٢٦ هـ - ١٩٠٨ م ، وعيون الحكمة ص ٢٥ .

(٣) ابن سينا : مبحث عن القوى النفسانية ص ١٥٧ ، د . عاطف العراقي : مذاهب لفلسفة المشرق ص ٢٠٣ .

(٤) كتاب النفس ص ٥٤ - ٥٥ . أحوال النفس ص ١٥٧ تحقيق د . الأهلاني .

«متسخرة تحت تدبير المتفرد بالجبروت»^(١) بينما كان أرسطو يعتقد بالتولد الذاتي في بعض الحيوانات الدنيا ، أي بتولدها اتصافاً من الطين أو من مواد متعفنة^(٢) بقوة المادة .

٢- أما النفس الحيوانية :

بما أنها « كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات بالإرادة»^(٣) فلها قوتان : محركة ومدركة ، وكل واحدة منهما تنقسم قسمين :

أولاً : القوة المحركة : وتنقسم إلى : محركة باعثة ، ومحركة فاعلة .

أ- المحركة الباعثة : هي القوة النزوعية والشوقية ، وهي القوة التي إذا ارتسمت في التخيل صورة مطلوبة أو مهروب عنها ، دفعت تلك القوة على الحركة . وهذه القوة إما شهوانية تطلب للذة ضرورية أو تجذب نافعاً ، وإما غضبية تبعث على حركة تدفع شيئاً متخيلاً ضاراً و فاسداً طلباً للغلبة .

ب - المحركة الفاعلة : هي قوة تنبعث في الأعصاب والعضلات ، فتشدها ، فتجذب الأوتار والرباطات إلى جهة المبدأ . أو ترخيها و تمدد ما طرأ فتسير الأوتار والرباطات إلى خلاف جهة المبدأ^(٤) أي أنها القوة التي تنبعث في العضلات والأعصاب فينتج عنها حركة إلى حيث يريد صاحب النفس إما إلى الإقبال أو إلى الإحجام .

والقوة المحركة في الحيوان غير الناطق هي الغاية وأما النوع الناطق فعلى العكس ، فما وضعت فيه القوة المحركة إلا ليتها له بها صلاح النفس الناطقة العاقلة الدراكة لا بالعكس .

ثانياً : القوة المدركة : وهي :

إما قوة تدرك من خارج ، أو قوة تدرك من داخل .

(١) كتاب النفس ص ٥٤ .

(٢) تكوين الحيوان م ٣ ف ١١ ص ٦٧٢ عن : يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٥٧

(٣) ابن سينا : أحوال النفس ص ٥٧

(٤) ابن سينا : النجاة ص ٢٥٩ . عيون الحكمة (ضمن سبع رسائل ...) ص ٢٥ (وضع الدكتور عاطف العراقي قوى النفس في جداول بيانية مستوعبة . انظر : مذاهب فلاسفة المشرق ص ٢٠٧ ، ٢١٥) .

أ- المدركة من خارج : وتشمل الحواس الخمس أى أن الإدراك من الخارج يتم عن طريق الحواس الخمس الظاهرة : البصر والسمع والشم والذوق واللمس ، وعمل هذه الحواس هو إدراك المحسوسات الظاهرة في الخارج .

البصر أو القوة الباصرة :

خالف ابن سينا أفلاطون في قوله : إن القوة الباصرة إنما تدرك بشعاع يبرز من العين فيلاقى المحسوسات المرئية ، وبطلان هذا الرأي بين ، لأن الشعاع لو كان يخرج من البصر ويلاقى المحسوسات لكان البصر لا يحتاج إلى الضوء ، بل لكان يدركه في الظلمة .

واتفق مع أرسطو في أن الإدراك البصرى انطباع أشباح المحسوسات المرئية في الرطوبة الجليدية من العين عند توسط الجسم المشف بالفعل عند إشراق الضوء عليه .

يقول ابن سينا : « وفي العين رطوبة جليدية تنطبع فيها صور الأشياء انطباعها في المرايا ، وقد ركبت فيها القوة البصرة فإذا انطبعت فيها أدركتها ، ومدركات البصر في الحقيقة هي الألوان » (١) .

السمع :

يدرك ما يتأدى إليه - الأصوات - بتموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع - جسمين صليين أملسين - مقاوم له انضغاطاً بعنف يحدث منه تموج فاعل للصور يتأدى إلى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ ، ويموجه بشكل نفسه ويماس أمواجه بتلك الحركة ، تلك العصبية فيسمع .

الشم :

يستنشق ما يؤدي إليه الهواء المستنشق من الرائحة المخالطة لبخار الريح أو المنطبع فيه بالاستحالة من جرم آخر . وعضوها جزآن في مقدمة الدماغ .

الذوق :

يدرك الطعوم المتحللة من الأجرام المماسية له ، وعضوها اللسان .

اللمس :

يدرك ما يلمسه الجلد (٢) ، وهي قوة منبثة في جلد الجسم كله ولحمه .

(١) ابن سينا : أصول النفس ص ١٦١ - ١٦٢ .

(٢) ابن سينا : النجاة ص ٢٦٠ ، مبحث عن القوى النفسانية ص ١٦٢ ، عيون الحكمة ص

ونستطيع هنا أن ندرك مغزى قول ابن سينا : « والمدرسة من خارج هي الحواس الخمس ، أو الثمانية » حيث إنه يرى أن حاسة اللمس تتضمن قوى أربع متميزة هي : قوة تميز بين الحار والبارد ، والثانية تميز بين اليابس والرطب ، والثالثة تميز بين الصلب واللين ، والرابعة تميز بين الخشن والأملس .^(١)

هذه هي قوى النفس الحيوانية التي بها تدرك الخارج . غير أن ابن سينا يذهب إلى أن من الحيوان ما يكون له الحواس الخمس كلها ، ومنه ما له بعضها دون بعض . فالذوق واللمس ضروريان لكل حيوان . ولكن من الحيوان ما لا يشم ، ومنه ما لا يسمع ، ومنه ما لا يبصر^(٢) . فضلاً عن أن الحواس الظاهرة لا يوجد منها ما يجمع بين إدراك اللون والرائحة واللين .

ب - المدرسة من الداخل .

وهي الحواس الباطنة ، وإدراكها ، منه ما يكون إدراكاً بصور المحسوسات ، ومنه ما يكون إدراكاً لمعانيها .

أما إدراك صور المحسوسات - دون المعاني - فيتم عن طريق الحواس الظاهرة بالاشتراك مع الحواس الباطنة .

أو كما يقول ابن سينا مبيناً الفرق بين إدراك الصورة وإدراك المعنى : إن الصورة هي الشيء « الذي تدركه النفس الباطنة والحواس الظاهرة معاً ، لكن الحس الظاهر يدركه أولاً ويؤديه إلى النفس »^(٣) .

ويمثل الشيخ الرئيس لذلك بإدراك « الشاة لصورة الذئب ، أي شكله وهيئته ولونه » يحسها الظاهر ونفسها الباطنة ، أما إدراكها للمعنى ، أي معنى عداوته لها ومن ثم هروبها منه ، فيتم ذلك عن طريق الحس الباطن ، دون الحس الظاهر .

لم يقف ابن سينا عند هذا الحد ، بل واصل بيان كل حاسة من الحواس الباطنة ووظيفتها .

(١) النجاة ص ٢٦٠ - ٢٦١ .

(٢) السابق ص ٢٦٧ .

(٣) النجاة ص ٢٦٤ .

أولى هذه القوى :

الحس المشترك : ويوجد في أول التجويف المقدم من الدماغ - حسبما ذكر ابن سينا - وهو يتقبل بذاته جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس متأدية إليه منها .

ولولاه ما حكمنا بحلاوة العسل عند إبصارنا له . . . فلولا أن فينا شيئاً اجتمع فيه صورة الحلو والصفرة ، لما كان لنا أن نحكم أن الحلاوة غير الصفرة ولا أن نحكم أن هذا الأصفر هو حلو^(١) . أي أن هنا حاكماً ، اجتمع عنده اللون والحلاوة فقضى عند وجود أحدهما بوجود الآخر .

ثانيها : الخيال والمصورة : وهي قوة مرتبة أيضاً في آخر التجويف المقدم من الدماغ ، ومهمته حفظ الصور التي قبلها الحس المشترك من الحواس الخمس الجزئية ، على أن تبقى فيه بعد غيبة المحسوسات ، فهو يجرد الصورة ويستحفظها وإن غابت المادة^(٢) . أي أنه يحتفظ بالصور الصادقة المستفادة من الحس .

وعلى ذلك فالحس المشترك يقبل أو يتلقى من الحواس ويربط بين ما يتلقى ، بينما المصورة تحفظ وتستبقى ما تلقاه الحس المشترك .

ثالثها : قوة يسميها ابن سينا بحسب نسبتها ، فهي بالقياس إلى النفس الحيوانية « متخيلة » أي إذا استعملها الوهم . وهي بالقياس إلى النفس الإنسانية « مفكرة » أي إذا استعملها العقل فهي مفكرة . وهي مرتبة في التجويف الأوسط من الدماغ ، ومهمتها تركيب بعض ما في الخيال مع بعض ، وتفصل بعضه عن بعض بحسب الاختيار^(٣) أي أنها تقوم بعملية تحليلية تركيبية .

رابعها : الوهمية : وهي قوة مرتبة في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ . ومهمتها إدراك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية ، أي أنها تدرك ما لا يدركه الحس . مثل القوة الموجودة في الشاة والتي بها تدرك أن الذئب مهروب منه^(٤) والولد حبيب ولي .

(١) ابن سينا : عيون الحكمة ص ٢٨ . (٢) السابق ص ٣٣ .

(٣) ابن سينا : رسالة في القوى الإنسانية وإدراكاتها (ضمن تسع رسائل) ص ٦٢ ، النجاة ص

٢٦٦ ، مبحث عن القوى النفسانية ص ١٦٧ .

(٤) النجاة ص ٢٦٦ ، عيون الحكمة ص ٢٨ ، ٢٩ .

خامساً : الحافظة الذاكرة : وعصر هذه القوة مؤخر الدماغ ومهمتها حفظ أو اختزان ما يدركه الوهم من المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية . ويعنى آخر فإنها خزانة للوهم ، ومهمتها بالنسبة إلى الوهم ، كمهمة الخيال إلى الحس المشترك^(١) وإذا علمنا أن عمل هذه القوى بصورة طيبة متوقف على سلامة التجاوب التي توجد فيها ، فبحسب ما ينال التجاوب من الآفات ينال أفاعيل هذه القوى . إذا علمنا هذا ، علمنا الحكمة من تحديد ابن سينا لإماكن هذه القوى للعناية بها . غير أن قول ابن سينا بوجود هذه القوى وما يصدر عنها من أفعال نفسانية ، وتحديد مراكزها في الدماغ ، نقول هذا كله أعرض عنه علم النفس الحديث^(٢).

٣- النفس الإنسانية : قواها ومراتب إدراكها :

القوى التي تكلمنا عنها ونحن بصدد النفس النباتية ، والنفس الحيوانية ، هي بتمامها قوى للنفس الإنسانية ، ولكن النفس الإنسانية تمتاز عن سابقتها فما هي القوى المميزة لها والمتوفرة لديها دون النباتية والحيوانية ؟

« النفس الإنسانية : كمال أول لجسم طبيعي آلى من جهة ما يفعل الأفاعيل بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأى ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية . »^(٣) وهي عند ابن سينا تنقسم إلى قوتين : قوة عاملة ، وقوة عالمة . وكل واحدة منهما تسمى عقلاً باشتراك الاسم ، وعلى ذلك تكون الأولى عقلاً عملياً ، والثانية عقلاً علمياً أو نظرياً .

أولاً : العقل العملى أو القوة العاملة

العقل العملى ، هو « قوة للنفس ، هي مبدأ لتحريك القوة الشوقية إلى ما يختار من الجزئيات من أجل غاية مظلونة »^(٤) وهي القوة المعدة « نحو العمل ، ووجهها إلى البدن وبها يميز بين ما ينبغى أن يفعل ، وما يحسن ، وما يقبح في

(١) النجاة : ص ٢٦٦ ، عيون الحكمة ص ٢٨ ، ٢٩

(٢) د . الأهماني . مقدمة أحوال النفس لابن سينا ص ٢٩

(٣) ابن سينا : أحوال النفس ص ٥٧ .

(٤) ابن سينا : رسالة الخلود (حد العقل) ص ٨

الأمور الجزئية ، ويقال له العقل العملى » .^(١)

هذه القوة إذن مبدأ يحرك البدن الإنسانى نحو الأفعال الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء إصلاحية تخصصها . ولهذه الأفعال الجزئية تتصل بما يجب وما لا بحسب الاختيار .

ولكن للقوة العملية اعتبارات ثلاثة : الأول : بالقياس إلى القوة الحيوانية التزوعية ، والثانى بالقياس إلى القوة الحيوانية التخيلية والمتوهمة ، والثالث : بالقياس إلى نفسها .

ويحسن بنا الإشارة إلى تصور ابن سينا لهذه الاعتبارات الثلاثة :

الاعتبار الأول : وهو ما يتصل بالقوة الحيوانية التزوعية وهى أمور تتعلق بفعل الإنسان وانفعاله أو رداة أفعاله كالاستعداد للضحك ، والبكاء ، والنجل والحياء والرحمة والأئفة وما أشبه ذلك^(٢) .

الاعتبار الثانى : وهو ما يتصل بالقوة الحيوانية التخيلية والمتوهمة ، أى دور هذه القوة وفيما تستعملها النفس . ويحصر فى استنباط التدابير والأمور الكائنة والفاسدة واستنباط الصناعات العلمية والتصرف فيها . كالملاحة والفلاحة والصباغة والتجارة ، وهى صناعات - كما هو واضح - إنسانية .^(٣)

الاعتبار الثالث : وهو نسبة القوة العاملة إلى ذاتها . ويقصد به صلتها بالعقل النظرى والتأثير عليه فتولد الآراء والمعايير الأخلاقية - الذائعة والمشهورة بين الناس - نحو : أن الكذب قبيح مذموم ، وأن الصدق محمود ، وأن الظلم قبيح مذموم ، وأن العدل محمود ...

تلك نظرة ابن سينا للاعتبارات الثلاثة التى للقوة العاملة ، على أنه يرى أن الغلبة والسيطرة على القوى البدنية ينبغى أن تكون لهذه القوة ، أى للاعتبار الذى للقوة العاملة بالنسبة إلى نفسها ، لأن البدن لو ترك وشأنه - أى دون تسلطها - فسوف يأتى بما نسميه الأخلاق الرذيلة .

أما إذا أصبحت فاعلة غير منفصلة ، وغير مستقادة بل حاكمة ، ولها

(١) ابن سينا : هيون الحكمة ص ٣٣ .

(٢) ابن سينا . هيون الحكمة ص ٣٢ التبعة ص ٢٦٧ .

(٣) التبعة ص ٢٦٧ . وهيون الحكمة نفس الصفحة .

السيادة، فسوف يكون لها الأخلاق الحميدة .

يتمى الشيخ الرئيس من هذا كله إلى القول : بأن الأخلاق - عند التحقيق - لهذه القوة الأخيرة ، لأن النفس الإنسانية لها نسبة وقياس إلى جنبتين : جنبه هى تحتها وجنبه هى فوقها ، ولها بحسب كل جنبه قوة بها تنظم العلاقة بينها وبين تلك الجنبه . والقوة المعاملة لها بالقياس إلى الجنبه التى دونها وهو البدن وسياسته ^(١) ، أى أن البدن مجرد أداة تنفعل بالقوى النفسانية ، فما عليه إلا أن يستجيب للنفس عندما تحركه ، فالحواس الظاهرة منها والباطنة ليست إلا مظاهر لعمل النفس .

ثانيا : القوة النظرية أو العقل النظرى :

يعرفها فيلسوفنا بأنها « قوة معدة نحو النظر والفعل الخاص بالنفس ووجهها إلى فوق وبها ينال الفيض الإلهى » ^(٢) وتتقبل هذه القوة ماهيات الأمور الكلية من جهة ما هى بالكلية ^(٣) .

وفى « النجاة » يوضح أمر هذه القوة ويبين وظيفتها : فهى من شأنها أن تدرك الصورة الكلية المجردة من المادة إن كانت كذلك ، وإن لم تكن مجردة فإن تلك القوة تجردها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شئ ^(٤) فوظيفتها إذن إدراك الصور الكلية المجردة أو تجريدتها .

ويرى ابن سينا أن للقوة النظرية بالنسبة لقبولها الصور الكلية المجردة نسباً ، فلها قبول تلك الصور بالقوة أو بالفعل .

١ - أما القبول بالقوة ، فيقال على ثلاثة معان :

أ - القوة الهيولانية المطلقة :

وهى عبارة عن قوة الاستعداد المطلق الذى لا يكون خرج منه إلى الفعل شئ ، ولا حصل أيضاً ما به يخرج إلى الفعل ^(٥) . أى هى حالة عدم حصول الشئ .

(١) النجاة ص ٢٦٨ .

(٢) ابن سينا : عيون الحكمة ص ٣٣ ، ٣٤ . (٣) ابن سينا : رسالة الحدود ص ٨٠ .

(٤) ابن سينا : النجاة ص ٢٦٩ . (٥) النجاة ص ٢٦٩ .

بالفعل : مع عدم حصول ما به يحدث . ويمثل ابن سينا لذلك بقوة الطفل على الكتابة رغم أنه لم يتعلم الكتابة بعد .

وفي هذه الحالة تكون القوة النظرية مجرد استعداد ما نحو تصور النفس للمعقولات ، وعندما تسمى « العقل الهولاني » أو العقل بالقوة ، وهو موجود لدى كل شخص من النوع الإنساني . وسميت عقلاً هولانياً تشبيهاً بالهولي الأولى التي ليست هي بذاتها بذات صورة من الصور ، وهي موضوعة لكل صورة .^(١)

ب- القوة الممكنة : أو العقل بالملكة

« هو استكمال هذه القوة حتى تصبح قوة قريبة من الفعل بحصول الذي سماه أرسطو في كتاب البرهان عقلاً »^(٢) أي حصول اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية للنفس بالفطرة والطبع لا عن قياس ولا عن فكر .

العقل الهولاني لم يدرك شيئاً من المعقولات بل هو استعداد فقط فإذا حصلت فيه المعقولات الأولى ، أو المقدمات التي يقع بها التصديق لا بالاكْتِسَاب ، ودون ارتياب في صدقها - مثل اعتقادنا بأن الكل أعظم من الجزء ، وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية - فإنه في تلك الحالة يسمى « عقلاً بالملكة »^(٣)

ج- كمال القوة أو العقل بالفعل :

« هو استكمال النفس في صورة ما ، أو صورة معقولة حتى متى شاء عقلها وأحصرها بالفعل »^(٤) .

تطلق هذه القوة على الاستعداد إذا تم بالالة ، وتم معها أيضاً كمال الاستعداد ، بحيث يستطيع من ملك هذا أن يعقل متى شاء ، بلا حاجة إلى الاكْتِسَاب ، ويكفيه فقط القصد^(٥) .

(١) النجاة ص ٢٧٠ وحيون الحكمة ص ٣٤ .

(٢) أي استكمال قوة العقل الهولاني والمستعدة لقبول ماهيات الأشياء المجردة عن المادة (انظر: رسالة الحلدرد ص ٨٠) .

(٣) ابن سينا : السابق ص ٢٧٠ - ٢٧١ ، وحيون الحكمة ص ٣٤ .

(٤) ابن سينا : رسالة في حد العقل ص ٨٠ . (٥) ابن سينا : النجاة ص ٢٦٩ - ٢٧٠ .

ومثالها قوة الكاتب المستكمل لصناعة الكتابة وإن كان لا يكتب عندئذ ، بمعنى أنه لا يمارس الكتابة ، رغم أنه استكمل الاستعداد لهذه الصنعة وآلاتها . عندئذ تكون القوة النظرية قد حصلت صورة العقولات الثانية ، ولكنها لا تطالعها ، ولا ترجع إليها بالفعل ، بل تكون كأنها مخزونة عندها ، تطالعها بالفعل متى شاءت ، فتعقلها ، وتعقل أنها تعقلها ، حينئذ تسمى «العقل بالفعل» لأنه يعقل متى شاء بلا تكلف اكتساب . ويمكن تسميته عقلاً بالقوة بالنظر إلى ما بعده ، أى بالنظر إلى العقل المستفاد^(١) .

٢- القبول بالفعل : العقل المستفاد :

« هو ماهرة مجردة عن المادة مرتسخة في النفس على سبيل أصول من خارج»^(٢)

وفيه تكون صور العقولات المجردة متحققة بالفعل ، بل بالفعل المطلق ، أى لا تشوبها شائبة القوة فهو يطالعها بالفعل ، ويعقلها بالفعل ، ويعقل أنه يعقلها بالفعل . لذلك سميت القوة النظرية عقلاً مستفاداً^(٣) .

وضح مما سبق أن العقول يؤثر بعضها في البعض الآخر ، ما هو أعلى فيما هو أدنى ، وما هو بالفعل فيما هو بالقوة . يقول ابن سينا : « إن العقل بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بسبب عقل هو دائماً بالفعل ، وأنه إذا اتصل به العقل بالقوة نوعاً من الاتصال انطبع منه بالفعل فيه نوع من الصور تكون مستفادة من الخارج»^(٤) وهكذا إلى العقل المستفاد - العقل المطلق - الذي يهب الصور للعقول الإنسانية كلها . وهنا نلمح أثر أرسطو الذي قال من قبل : إن التصيير من القوة إلى الفعل يستلزم موجوداً هو بالفعل من قبل .

الخلاصة:

يفهم مما سبق أن النفس في الأجسام العضوية درجات بعضها فوق بعض ، والراقى منها ما كان أكثر تحقيقاً للصورة . فالنبات يتغذى وينسل أو يتناسل ، ويليه في الرقى الحيوان ، وهو يشارك

(٢) ابن سينا : رسالة في الحدود ص ٨٠ .

(٤) السابق نفسه .

(١) النجاة ص ٢٧١ .

(٣) النجاة ص ٢٧١ .

النبات في التغذى والنسل ويزيد في الحس ، فالإدراك بالحواس خاصة من خصائص الحيوان لا النبات ، ويتبع وجود الحس الشعور باللذة والألم ، لأن اللذة حس سار ، والألم عكسه ، وتبع هذا وجود الدافع للبحث عن اللذيذ وتجنب الألم ، وهذا لا يكون إلا بالقدرة على الحركة ، ولهذا كان الحيوان قادراً على التنقل بخلاف النبات .

ويلي الحيوان في الرقي الإنسان ، وله ما لسلحيوان والنبات من تغذ ونسل وحس ، ويزيد عليها العقل ، وهو المميز له عن النبات والحيوان ، بل هو أهم وظيفة له ، وعلى هذا فالنفس الإنسانية أعلى أنواع النفوس . وتتميز عن الجميع بالقوة العاقلة . وهذه القوة تمكن الإنسان من تصور المعقولات .

وهذا التصور أو تلك المعرفة تحصل بضررين : أحدهما : ما يحدث من غير تعلم ولا استفادة من الحواس ، كالمعقولات البديهية ، مثل اعتقادنا أن الكل أعظم من الجزء ، وأن التقيضين لا يجتمعان في شيء واحد معاً .

الثاني : ما يحصل باكتساب قياسي ، واستنباط برهاني ، كتصور الحقائق المنطقية مثل : الأجناس والأنواع والفصول والخصائص وتصور الأمور الالهية مثل معرفة مبادئ الوجود المطلق من حيث هو موجود . . .

وهذه القوة التي تتصور هذه المعاني قد تستفيد من الحس صوراً عقلية بجيلة غريزية لها ، فهي تعرض على ذاتها الصور التي في القوة المتصورة والقوة الحافظة باستخدام التخيلة والوهمية ، ثم تنظر فيها فتجدها قد اشتركت في صور وافترقت في صور ، وتجد بعض ما فيها من الصور ذاتية وبعضها عرضية .

وكما أن القوى الحسية إنما تدرك بتشبه من المعقول ، وهذا التشبه تجريد الصورة من المادة والالتصاق بها -إلا أنها- أي القوة الحاسة لا تحصل الصورة الحسية بإرادة حركة وفعل منها ، بل بإعانة وسائط توصل الصورة إليها .

أما القوة العاقلة فشأنها غير القوى الحسية ، لأنها بذاتها قد تعقل ذاتها بتجريد الصورة عن المادة بإرادتها ثم تلتصق بها ، فلهذا قيل : القوة الحاسة منفعة في تصورها ضرب من الانفعال ، والقوة العاقلة فاعلة ، وقيل أيضاً : إن القوة الحاسة لا غنى لها عن الآلات ولا فعل لها بالذات ، أما العاقلة فلا تفعل بآلة وفعلها بالذات .

وقد تكون القوة المنطقية في بعض الناس من اليقظة والاتصال بالعقل الكلى ما يمكنها - عند التعرف - من الاستغناء عن القياس والروية ، بل يكفيها مؤنتها الإلهام والوحى ، وتلك أعلى درجات الاستعداد ، ويجب أن تسمى عقلاً قدسياً ، ولن يحظى بهذه الرتبة إلا الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام^(١). ولا يفوت الشيخ الرئيس التنبيه مراراً على أن هذا التقسيم للنفس لا يعنى ، أنها مجزأة، منقسمة^(٢) فالنفس شىء واحد لا يتجزأ ، وما هذه الأعمال ، المتعددة إلا مظاهر مختلفة لشىء واحد هو النفس.

هكذا يصور ابن سينا مذهبه في النفس : حدودها ، قواها ، أفعالها ،
علاقتها بالبدن ، خلودها ، وهو في هذا كله جامع لفلسفة سابقيه ، وموفق
بينها وبين ما جاءت به الشرائع السماوية ، وهو وإن نجح هنا فهل نجح فيما أقدم
عليه بشأن قضية البعث ؟ لنرَ تحليل ابن سينا لقضية المعاد ومدى ملاءمة موقفه
للتصوص الدينية .



(١) ابن عينا : أحوال النفس ص ١٦٨ - ١٧١ .

(٢) تساءل أرسطو من قبل : « هل تشترك النفس بكيبتها عند قيامها بوظائفها المختلفة ؟ أم تنقسم إلى أجزاء يختص كل منها بنشاط معين ؟ » رفض أرسطو إمكانية قسمة النفس إلى أجزاء فعارض بذلك نظرية أفلاطون في أنها تنقسم إلى ثلاثة أجزاء (د . أميرة مطر : الفلسفة عند اليونان ص ٣٢١ دار النهضة العربية بمصر ١٩٨١ م) ولكن يبدو أن أرسطو أخطأ في هذا القسوم ، لأن أفلاطون تكلم عن ثلاث قوى للنفس هي : القوة العنيفة ، والقوة الشهوانية ، والقوة العاقلة .

المعاد

- تمهيد :
- صورتنا المعاد عند ابن سينا.
- المعاد الجسماني
- المعاد الروحاني.
- تعليق ونقد.

تمهيد

أشرنا من قبل إلى الآراء المتحاوره حول المعاد ، والاستقراء التاريخي حدها في خمسة آراء :

الأول : ثبوت المعاد الجسماني فقط ، وذلك بناء على إنكار أصحاب هذا الرأي النفس الناطقة .

الثاني : القول بالمعاد الروحاني فقط . وهو قول الفلاسفة الإلهيين ، فالإنسان عندهم بالحقيقة هو النفس المجردة .

الثالث : القول بالمعاد الجسماني والروحاني معاً ، وهو قول سائر المسلمين . فالإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة ، والبدن آلة لها . وفي النشأة الثانية يرد الله النفس إلى بدنها بعينه .

الرابع : عدم ثبوت أي من المعادين . وهو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين . الخامس : وينسب هذا الرأي إلى جالينوس ، الذي توقف في هذه الأقسام ، فلم يتبين عنده : هل النفس هي المزاج ، فينعدم عند الموت ، فيستحيل إعادتها؟ أو هي جوهر باق بعد فساد البنية ، فيمكن المعاد حينئذ ؟^(١)

والقول الرابع والخامس يلتقيان في نهاية واجبة مفادها أنه لا إعادة ، بالتصريح أو بالتوقف ، وبقي الرأي الثاني والثالث ، والثاني اشتهر على لسان الفلاسفة ، غير أن الحق يقتضي الإشارة إلى أن الكندي ذهب إلى أن النفس جوهر وأنها باقية بعد انحلال البدن ، وأن حشر الأجساد وصور الحساب والجنة والنار ، لا يستحيل أن تكون كما في ظاهر النص ، زعل ذلك بأن الذي أوجد الأجساد من لا شيء ، لا يمتنع عليه جمع أجزائها بعد أن تبددت ، ومن هنا اقترب الكندي - قليلاً - من أنصار الرأي الثالث وهم المتدينون ، لكن ابن سينا له نظرة أخرى غير الكندي والمسلمين .

(١) الإيجي : شرح المواقف ج ١ ص ٢٩٧ ، د . عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق ص ٢٧٩ ، منهج ابن القيم في أصول الدين ص ١١٥ للمؤلف

صورتا المعاد عند ابن سينا :

حاول ابن سينا معالجة موضوع المعاد بعناية فائقة ليرضى الفلسفة مسعشوقه الأول ، ولا يصطدم بمقررات الدين في هذا الشأن ، فذهب مقررأ صورتين للمعاد ، الأولى للبدن وهي الصورة التي جاءت بها الشريعة عن طريق النبوة ، والثانية للروح ، وقد أثبتتها عنده العقل والبرهان .

يقول ابن سينا : « يجب أن تعلم أن المعاد منه مقبول من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلا عن طريق الشريعة ، وتصديق خبر النبوة ، وهو الذي للبدن عند البعث ، وخبرات البدن وشره معلومة لا تحتاج إلى أن تعلم ، وقد بسطت الشريعة الحق التي أتانا بها نبينا المصطفى صلى الله عليه وسلم حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن .

ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني ، وقد صدقته النبوة ، وهو السعادة والشقاوة الشابتان بالمقاييس ، اللتان للأنفس ، وإن كانت الأوهام منا تقصر عن تصورهما الآن لما نوضح من العلل » (١) .

وبهذا يكون ابن سينا قد وافق الكندي والفارابي في أن النفس جوهر روحاني وأنها باقية خالدة بعد فناء البدن وانحلاله ، أما قضية حشر الأجساد فقد عزلها عن الفلسفة ، راعماً أن الفلسفة تعنى بالكلييات لا بالجزئيات والنفس من الكلييات ، لكن الجسد من الجزئيات .

ولكننا إذا قلنا - مع ابن سينا - إن الروح كلية فهذا يعنى أنها واحدة في كل إنسان ، فكيف نميز بين روح فرد وآخر ، وإن قلنا إنها فردية فشأنها شأن البدن .

المعاد الجسماني :

أقول : يفهم من كلام ابن سينا في « النجاة » و « الإشارات » هذا ، غير أنه في رسالته « أضحية في أمر المعاد » كان صريحاً وواضحاً في إنكار بعث الأجساد ، حيث يقول : « إنه لا يخلو : إما أن تكون النفوس تعود إلى المادة التي فارقتها ، أو إلى مادة أخرى ، وقيل من حكاية مذهب المخاطبين بهذه الفصول : إنهم يرون عودها إلى تلك المادة بعينها ، فحيث لا يخلو :

(١) ابن سينا : النجاة ص ٤٧ .

إما أن تكون تلك المادة هى التى كانت حاضرة عند الموت ، أو جميع المادة التى قارنته جميع أيام العمر . فعلى الاول : أى إن كانت المادة الحاضرة حالة الموت فقط ، وجب أن يبعث المجدوع ، والمقطوع يده فى سبيل الله ، على صورته تلك ، وهذا قبيح عندهم .

وإن بعث جميع أجزائه ، التى كانت أجزاء له مدة عمره ، وجب من ذلك أن يكون جسد واحد بعينه يبعث ، يداً ، ورأساً وكبداً ، وقلباً ، وذلك لا يصح ، لأن الثابت أن الأجزاء العضوية دائماً يتسقل بعضها إلى بعض فى الاغذاء ، ويغتذى بعضها من فضل غذاء بعض .

ووجب أن يكون الإنسان المغتذى من الإنسان فى البلاد التى يحكى أن غذاء الناس فيها الناس - إذا نشأ من الغذاء الإنسانى ، أن لا يبعث ، لأن جوهره من أجزاء جوهر غيره .

وتلك الأجزاء تبعث فى غيره ، أو يبعث هو وتضيع أجزاء غيره ، فلا يبعث .

فإن أجبت بأن المعاد ، إنما هو بالأجزاء الأصلية ، وهى الباقية من أول العمر إلى آخره ، لاجميع الأجزاء على الإطلاق ، وهذا الجزء فضلة فى الإنسان ، إن أكله فلا يجب إعادة فواضل المكلف ، ثم إن كان من الأجزاء الأصلية للمأكل أعيد فيه وإلا فلا .

وإن قالوا : إن المبعوث من أجزائه أجزاءه التى تصلح بها حياته ، فلا خلاص فيه ، لأنها قد تربت وتساوت فى أن يكون بعضها مقوماً للحياة وبعضها نافعاً غير مقوم وصار البعث عن ذلك التراب وعن تراب غيره سواء لا فرق فيه ، فقد رفعوا حكم السعدل الذى يراعيه فى بعث أعضاء البدن ، إلا أن يجعلوا للأجزاء المخصوصة بالبعث خصوصية معنى زائد عليها ، وهو أنها فى حال الحياة الأولى كانت مادة للأجزاء المقومة للحياة ، فيكون القول بذلك هو تحكم لا فائدة فيه ولا جدوى ، بوجه من الوجوه . أعنى تخصيص بعض أجزاء الأعضاء المتشابهة بالبعث دون بعض ، هو القول بتصيير عدم معنى كان سبباً فى استحقاق شيء لمعنى دون غيره ، وحال عدم الكائن والممكن الكون ، الغير الكائن فى المادة القابلة لها واحدة .

وأنت إذا تأملت وتدبرت ، ظهر لك أن الغالب على ظاهر التربة المعمورة جثث الموتى المتسربة ، وقد حرث فيها وذرع ، وكون منها الأغذية ، وتغذى بالأغذية جثث أخرى ، فأنى يمكن بعث مادة ، كانت حاصلة لصور في إنسانين في وقتين ، لهما جميعاً في وقت واحد بلا قسمة ؟ ^(١)

وهكذا ينكر ابن سينا المعاد الجسماني ، لأنه لا يمكن البرهنة عليه عقلياً ، فيبين «برهانياً أنه لا يمكن أن تعود النفس بعد الموت إلى البدن البتة» . ^(٢)

وابن سينا بذلك يشير إشكالات غير معقولة ، فالمعاد الجسماني - فيما يرى - يؤدي إلى عدة محالات كبعث المجدوع والمقطوع ، وهذا مستقبح ومستهجى في العقل . وكذلك فإن المواد المنشئة للأعضاء تنقل من إنسان إلى آخر بصفة دائمة . وأيضاً يستحيل البدن تراباً ويستحيل ماء وبخاراً وهواء ، يتشر ويمتزج بهواء وبخار الكون امتزاجاً يستحيل معه انتزاعه واستخلاصه ، وهذه أمور لا يقرها العقل عنده .

المعاد الروحاني :

ويفضل ابن سينا - والفلاسفة - المعاد الروحاني على المعاد الجسماني ، أي أنه يفضل السعادة الروحية لأنها أعظم من السعادة البدنية ، وأخذ يدل على هذه العظمة مفنداً قول من يزعم أن السعادة البدنية أعظم وأفضل ، فالنفس الإنسانية «كمالها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيه صورة الكل ، والنظام المعقول في الكل ، والخير الفائق في الكل ، مبتدأ من مبدأ الكل ، سالكا إلى الجواهر الشريفة ، فالروحانية المطلقة ، ثم الروحانية المتعلقة بالأبدان ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها .

ثم تستمر كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله ، فتقلب عالماً معقولاً ، موازياً للعالم الموجود كله ، مشاهداً لما هو الحسن المطلق ، والخير المطلق ، والجمال المطلق ، ومتشجداً به ، ومتنقشاً بمثاله وهيئته ، ومنخرطاً في سلكه ، وصائراً من جوهره» ^(٣) .

(١) ابن سينا : رسالة أصحابية في أمر المعاد ص ٥٥ - ٥٧ دار الفكر العربي ١٩٤٩ م ، نهافت

الفلاسفة ص ٢١٢ - ٢١٣ .

(٢) ابن سينا : النجاة ص ٤٨٠ .

(٣) ابن سينا : السابق ص ٨٩ .

هذه صورة واحدة للمعاد ، هي صورة المعاد الروحاني مستتبسة بما قاله الفيلسوف ابن سينا في « النجاة » ، ونسمعه يقول في « الإشارات » أيضاً « والعارفون المتزهون إذا وضع عنهم مقارنة البدن ، وانفكوا عن الشواغل ، خلصوا إلى عالم القدس والسعادة ، وانتقشوا بالكمال الأعلى ، وحصلت لهم اللذة العليا ، وليس هذا الالتذاذ منفرداً من كل وجه ، والنفس في البدن ، بل المنغمسون في تأملات الجبروت والمعرضون عن الشواغل يصيرون وهم في الأبدان من هذه اللذة حظاً وافراً قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء . . . »^(١)

وإذا « قيس هذا بالكمالات المشوقة التي للقوى الأخرى وجد في المرتبة التي بحيث يقبح معها أن يقال : إنه أتم وأفضل منها ، بل لا نسبة لها إليه بوجه من الوجوه ، فضيلة وتاماً وسائر ما يتم به تلذذ المدركات مما ذكرناه . وأما الدوام : فكيف يقاس الدوام الأبدي بالدوام المتغير الفاسد » .^(٢)

يرى ابن سينا - كما بينا في غير هذا الموضع - أن السعادة الحقيقية تكمن في تخلص النفس من سجن البدن وانطلاقها إلى الملأ الأعلى حيث السعادة الروحية التي لا تعدلها سعادة ، خالدة فيها خلوداً أبدياً حيث لا عودة إلى سجنها مرة أخرى . ويفهم من هذا أن البعث للروح دون الجسد .

تعليق ونقد :

واضح أن ابن سينا أسير مبدأ السببية الذي يخضع له الإنسان ، بل الكون كله ، ووجه الخطأ هنا أنه يقيس الغائب على الشاهد ، فكما أن الإنسان خاضع لهذا المبدأ ، فكذلك الإله خاضع له ولا يمكن أن يخرقه وهو خالقه وموجده .

ونحن نعلم أن الله تعالى أجاب السائل المنكر للبعث ، حين قال : « وضرب لنا مثلاً ونسى خلقه قال : من يحيى العظام وهي رميم ؟ » أجابه : « قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم »^(٣) ونظير ذلك قوله تعالى : « وقالوا إذا كنا عظاماً ورفاتاً إنا لمبعوثون خلقاً جديداً . قل كونوا حجارة أو حديداً . أو خلقاً مما يكبر في صدوركم فسيقولون من يعيدنا ؟ قل الذي فطركم

(١) ابن سينا : الإشارات ص ١٩٨ تحقيق د . سليمان دنيا مصر ١٩٥٧ م .

(٢) ابن سينا . النجاة ص ٤٨٠ .

(٣) يس : ٧٩ .

أول مرة فسينفضون إليك رؤوسهم ويقولون : متى هو ؟ قل عسى أن يكون قريباً^(١) . وقوله جل وعلا ﴿ ايحسب الإنسان ألن نجمع عظامه . بلى قادرين على أن نسوي بنانه ﴾^(٢) ايحسب الإنسان أن لن نجمع عظامه بعد أن صارت رفاتاً ، فتعيد لها خلقاً جديداً ، ذلك حسبان باطل ، فإننا نجمعها . والمعنى : أن الله سبحانه يبعث جميع أجزاء الإنسان ، وإنما خص العظام لأنها قالب الخلق . ومعنى (على أن نسوي بنانه) على أن نجمع بعضها إلى بعض ، فنردها كما كانت مع لطافتها وصغرها ، فكيف بكبار الأعضاء ١٢ فنيه سبحانه بالبنان ، وهي الأصابع ، على بقية الأعضاء ، وأن الاقتدار على بعثها وإرجاعها كما كانت أولى في القدرة من إرجاع الأصابع الصغيرة اللطيفة المشتملة على المفاصل والأظافر والعروق اللطاف والعظام الرقاق^(٣) .

أما اختلاط أجزاء الإنسان بأجزاء الأرض على وجه لا يتميز ولا يحصل معه تميز شخص عن شخص ، فإن ذلك متحقق في الإنسان ، أما أن ينسحب ذلك على القدرة الإلهية المطلقة فلا يصح ولا يجوز بحال من الأحوال . فإله سبحانه وتعالى كما أخبرنا أنه يحيى العظام بعدما صارت رميمات ، فإننا نوقن أنه جل وعلا يعلم ما تنقص الأرض من لحوم بني آدم وعظامهم فيرد ذلك إليهم عند النشأة الثانية ، يقول تعالى : ﴿ قد علمنا ما تنقص الأرض منهم وعندنا كتاب حفيظ ﴾^(٤) وهذا رد على استنكار بعض البشر للبعث بعد موتهم ومصيرهم ترايبا . والمعنى : نعلم ما تاكل الأرض من أجسادهم ، فلا يفضل عنا شيء من ذلك . ومن أحاط علمه بكل شيء حتى انتهى إلى علم ما يذهب من أجساد الموتى في القبور لا يصعب عليه البعث ولا يستبعد منه^(٥) . وقوله تعالى : ﴿ أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها ومالها من فروج ﴾^(٦) وليس الأمر بالنظر مقصودا لذاته وإنما للانتقال من مرتبة النظر بالبصر وعمل الخواس إلى مرتبة الاستنتاج بإعمال العقل ، أي « نظر اعتبار وتفكر ، وأن القادر على إيجادها قادر على الإعادة »^(٧) .

(١) الإسراء : ٤٩ - ٥١ .

(٢) القيامة : ٤ ، ٣ .

(٣) الشوكاني : فتح القدير ج ٥ ص ٣٣٦ دار إحياء التراث العربى . بيروت (بدون) .

(٤) ق : ٤ . (٥) الشوكاني : السابق ص ٧٢ .

(٦) ق : ٦ . (٧) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ص ٦١٧٦ ط دار الشعب بمصر .

أما الغزالي فإنه يرى أن أكثر الأمور التي أثارها ابن سينا عن النفس وعن السعادة والشقاوة الآخرين ليست على مخالفة الشرع ، ولا ينكر أن في الآخرة أنواعاً من اللذات أعظم من المحسوسات ، ولا ينكر بقاء النفس عند مفارقة البدن ، ولكنه ينكر أن يكون ذلك معروفاً بالعقل وحده ، بل إن الشرع يدل عليه أيضاً ، إذ قد ورد بالمعاد . ولا يفهم المعاد إلا ببقاء النفس ، وأنكر الغزالي معترضاً على من يقول بأن معرفة ذلك بمجرد العقل .

لكن المخالف للشرع منها : إنكار حشر الأجساد ، وإنكار اللذات الجسمانية في الجنة ، وإنكار الآلام الجسمانية في النار ، وإنكار وجود الجنة والنار كما وصف في القرآن ^(١) .

ويتساءل الغزالي عن المانع من تحقيق الجمع بين السعادتين الروحانية والجسمانية وكذلك الشقاوة ، لقوله تعالى : ﴿ فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين ﴾ ^(٢) أي لا يعلم جميع ذلك . وقوله تعالى في الحديث القدسي : « أعددت لعبادي ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر » . فوجود اللذات الروحية لا يدل ولا يتضمن نفي اللذات الحسية ، بل الجمع بين اللذتين أكمل ، وهو ممكن ، فيجب التصديق به على وفق الشرع ^(٣) .

ومن قبل ذهب الجويني إلى القول : « إننا لا نقدر الإعادة مخالفة للنشأة الأولى على الضرورة ولو قدرناها مثلاً لها لقضى العقل بتجويزها ، فإن ما جار وجوده جاز مثله ، إذ إن من حكم المثليين ، أن يتساويا في الواجب والجائز ^(٤) . ونرى مع الفخر الرازي ، أنه « من المتعذر الجمع بين أن القرآن من عند الله تعالى ، وإنكار المعاد الجسماني » ^(٥) .

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٢٠٨ .

(٢) السجدة : ١٧ .

(٣) تهافت الفلاسفة ص ٢٠٩ .

(٤) الجويني : الإرشاد ص ٣٧٢ .

(٥) الفخر الرازي : الأريمين في أصول الدين ص ٢٨٨ ، ١٩٣٥ م حيدر آباد .

خاتمة عامة

لا شك أن ابن سينا عقلية فلسفية فذة تتسم بالدقة في الشرح والتحليل والنقد، يشهد بذلك خصم له عنيد هو ابن تيمية حيث يقول : « وابن سينا يتكلم في أشياء في الإلهيات والنبوات والمعاد والشرائع لم يتكلم فيها سلفه ولا وصلت إليها عقولهم ولا بلغتها علومهم »^(١)

وفي بحثنا هذا كانت لنا وقفات في كثير من مواضعه ، إما بتحليل المشاكل ثم نقدها وتفتيدها والإشارة إلى بعض وجوه الضعف والقصور، وإما بالمقارنة الدقيقة بين آراء ابن سينا وآراء سابقيه من الفلاسفة اليونانيين أو الإسلاميين وأثرنا أن يكون ذلك في مناسباته وفي مواضعه لم يكن ابن سينا مقتنياً أثر أرسطو أو أفلاطون حذر القدة بالقدة ، بل ذهب أحياناً إلى الأفلاطونية المحدثه ، وإلى رأيه الخاص - في كثير من المسائل - الذي يصدر فيه عن نظر دقيق ، فلم يكن تابعاً بالإطلاق ، ولا مجدداً بالإطلاق ، فقد لسا عنده جوانب إيجابية ابتكارية لا تنكر .

أما أن يصلح المنهج الفلسفي لتناول العقيدة كما أراد له ابن سينا ، فإن هذا أمر غير صحيح بالمرّة . فامر العقيدة أمر سهل وبسيط لو أننا رجعنا إلى الأصل الأول المتمثل في النصوص الدينية نفسها وإلى اللغة والبيان ، ثم الرجوع إلى الأصل الثاني وهو العقل وأحكامه وقوانينه

إن للمنقول معايير ومواثيقه ، وللمعقول أحكامه وأسه ، ولا بد من الحفاظ لكل واحد منهما على هويته ، فلا يمكن قراءة النصوص الدينية إلا بما هو معهود ومألوف في اللغة والشريعة دون صرف الألفاظ عن معانيها إلا بدليل من النص ، ومرجع ذلك أن النص الديني له بنيته الخاصة به مما يمنع النظر إليه بمقاييس خارجة عنه وإخضاع خطابه لمقولات الخطاب الفلسفي . وابن سينا لم يراع هذه الضوابط حق رعائتها ، بل إنه فتح الباب للفكر اليوناني ، فضلاً عن الفكر الشيعي الإسماعيلي الباطني .

(١) الرد على المنطقيين ص ١٤١ .

لقد بلور أرسطو نظرية في الألوهية أو في المحرك الأول أو في المبدع لهذا الكون فجاءت لا تمت إلى الدين بصلة ، فالمحرك الأول أو واجب الوجود أعطى العالم - القديم - دفعة أو حركة أولى - أولية - ثم انعزل عنه لا يعلم عنه شيئاً . كما أن الوجود ذاته قديم قدم المحرك الأول والتفاضل بينهما في الرتبة لا في الزمان !

هذه التصورات العقلية قاصرة عن إدراك الحقائق المغيبة ، ومع هذا ذهب الفارابي إلى القول بعصمتها ، فلولا « ما أنقذ الله به أهل العقول والأذهان بهذين الحكيمين أفلاطون وأرسطو ومن سلك سبيلهما ... لكان الناس في حيرة وليس »^(١) !

وينضح من تصور ابن سينا لواجب الوجود أنه يجعله ذاتاً مسجدة من كل صفة تجعل له حقيقة وجوداً خارجاً ، ولا شك أن هذا التصور يضاد ما جاء في القرآن الكريم ، فإله تعالى وصف نفسه بصفات تجعله حقيقة مقسدة ، فهو حي ، قيوم خالق ، رازق ، محيي ميت ، سميع بصير ... أي أن وجوده ليس مجرد فكرة ذهنية مجردة لا مدلول لها خارج التصور الذهني .

ودليل الإمكان والوجوب الذي استند إليه - والفارابي من قبل - صحيح ، لأنه يدل على أن هناك وجوداً واجباً في العقل ، أما إثبات هذا الوجود وتعيينه في خارج الذهن فهذا ما لم يتتجه دليل ابن سينا .

أما علم الله تعالى فقد جاء موقف ابن سينا منه مضطرباً ، فهو من ناحية يريد إرضاء أرسطو لقوله بعلم الله بالكليات دون الجزئيات وفي نفس الوقت لا يريد إغضاب عقيدته الدينية التي تقرر أن الله ﴿ لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ﴾^(٢) .

ويؤخذ على ابن سينا رأيه في أولية المادة التي صنع منها الكون ، فلقد عجز عن إقامة الدليل العقلي على وجودها في الأزل بذاتها ، كما أن افتراضه لتلك المادة الأولية يعني أنه لا أثر لله تعالى في إيجادها من عدم وخلقها بعد أن لم تكن .

(١) الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين ص ٢٩ - ٣٠ ط السعادة ١٩٠٧ م .

(٢) سبأ ٠ من الآية ٣ .

وقد يكون ابن سينا قد تأثر بأرسطو ولئن كان الأخير قد أخطأ في القول بأولية الزمان والحركة ^(١) ، فما كان لابن سينا أن يستتج من هذا ، القول باستحالة الخلق بمعنى الابداع من عدم . ولا يجديه نفعاً هنا تفسيره بين التقدم بالرتبة والمنزلة والتقدم بالزمان . العالم قديم في نظر ابن سينا وهو في هذا الموقف خاضع لمقومات الفكر اليوناني التي نهضت على قاعدتين أساسيتين : أولاهما : أن الشيء لا يصدر ولا يكون عن عدم مطلق ، وأخرهما : قاعدة أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

وإذا كان ابن سينا قد خضع لهذه المقومات وقبلها فإن الكندي تحداهما حين أثبت أن الله خلق العالم كله « ضربة واحدة من غير زمان وعن غير مادة ما » ^(٢) والمقصود أن الله ابتدع العالم ابتداءً في غير زمان من علة فاعلة قادرة ، أو كما يقول الكندي « أظهر الشيء عن ليس » ^(٣)

ويؤخذ عليه أيضاً قوله بنظرية الفيض إذ تعد من الجوانب الضعيفة في فلسفته ومن أكثرها تعرضاً لنقد الناقدين كالغزالي وابن رشد الذي يصفها بأنها خرافات . والنظرية ورثها ابن سينا من الفارابي وأخوان الصفا وهي تعود بالأصل إلى أفلاطون ومدرسة الاسكندرية . وقد كشف كثير من علماء المسلمين اضطرابها وبعدها عن مفهوم الاسلام .

أما رايه في النفس فقد اتضح منهجه العقلي في البرهنة على وجودها واستقلاليتها ، وأنها روحانية خالدة - وإنه تناقض حين قال بحدوثها وخلودها - فهي ليست مادية كما يتصورها الرواقيون ولا فانية كما يقول صراحة الألفارابي وليست صورة مضافة إلى البدن كما ذهب أرسطو .

أما برهانه المسمى بالرجل الطائر فقد اعتبره ابن رشد محض تخیلات ، لأن الإنية لا تثبت إلا من خلال الغيرية .

تأثر ابن سينا برأي أرسطو في البعث فترع مترعه ، ولهذا كان يرى أن البعث مسرعه إلى الروح دون الجسد ، هذا في الوقت الذي يقر بالنشأة الأولى للجسد والنفس . ومعلوم أن الله « هو يبدئ ويعيد » ^(٤) وهو القائل مجيباً على سؤال

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٧٨ .

(٢) رسائل الكندي الفلسفية ١ / ١٦٥ تحقيق د . أبو ريده دار الفكر العربي ١٩٥٠ م

(٣) البريج : ١٣ .

السائل المنكر للبعث : « قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم »^(١) .
البعث خارج عن نطاق الحس والعقل البشريين ، وقد تولت الأديان السماوية معالجته بإيجاز أو إسهاب حسب مقتضى الحال .

وغالبا الظن أن حكم الغزالي بالتكفير إنما انصب على جملة المذاهب الفلسفية التي تصور الله والوجود على النحو الذي عرضنا له . . . وهو أن الله لا يعلم الجزئيات ، والمادة قديمة أزلية ، والأرواح هي مناط البعث دون الأحساد .

ويبدو أن ابن رشد يعتذر عن الذين قالوا بالبعث الروحاني دون الجسماني - مع أنه قال به - فيقول : « عسى الله يقبل العذر في ذلك ، ويقبل العثرة بمنه وكرمه ، وجوده وفضله ولا رب غيره » ^(٣) . والحقيقة أننا في أمر ابن سينا - والفارابي - نستفيد من جوانب الطيب والباحث التجريبي فهذه الكتابات موضع تقدير. أما كتابته عن الفلسفة فهذه هي موضع النظر والنقد والمراجعة لأنها تتصل بالعقائد والمفاهيم الإسلامية القائمة على التوحيد الخالص.

والى هنا ينتهى بنا المطاف فى هذا البحث الذى خضت به بأمانة علمية مقدراً
جهد ابن سينا كـفـيـلـسـوف حـر ، وناقداً له من منظور شرعى أولاً ، ومنهجى
ثانياً، وراداً لقوله - أحياناً - فيما ذكر خاصة وأن بعض المسائل التى طرحها لا
تدخل ضمن مجال العقل وإمكاناته .

والله تعالى أسأل أن يحفظ عقولنا وقلوبنا ويصيرنا لكلمة الحق ما حيينا ،
إذنه نعم المولى ونعم النصير .

(۱) پی ۷۹ .

(٢) ابن رشد : تهافت التهافت ص ٢٣٩ .

المراجع

أولاً - القرآن الكريم .

ثانياً - كتب التفسير .

١- الكشف للزمخشري .

٢- الجامع لاحكام القرآن للقرطبي ط الشعب بمصر .

٣- فتح القدير للشوكاني . دار احياء التراث العربى بيروت .

ثالثاً - مؤلفات ابن سينا .

١- كتساب الاشارات والتنبيهات طبعه ليدن ١٨٩٠ م ، طبعة دار المعارف بمصر ١٩٥٨ م تحقيق د / سليمان دنيا .

٢- كتاب النجاة مطبعة السعادة بمصر ١٣٣١ هـ .

٣- كتاب النفس (ضمن كتاب الشفاء) تحقيق فضل الرحمن ١٩٥٩ م .

٤- تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات مطبعة هندية ١٣٢٦ هـ / ١٩٠٨ م .

٥- رسالة فى معرفة النفس الناطقة واحوالها تحقيق وتقديم د أحمد فؤاد الأهواني ١٣٧١ هـ - ١٩٥٢ م .

٦- مبحث عن القوى النفسانية تحقيق د . الاهواني .

٧- رسالة أضحوية فى أمر المعاد . تحقيق د سليمان دنيا . دار الفكر العربى ١٩٤٩ م .

رابعاً : مراجع عربية :

٨- ابراهيم مذكور : فى الفلسفة الاسلامية . منهج وتطبيقه ط القاهرة .

٩- ابن تيمية : ورد تمارض العقل والنقل تحقيق د . محمد رشاد سالم . مطبوعات جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م .

١- منهاج السنة النبوية تحقيق د محمد رشاد سالم ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ .

» ١٥. « فلسفة ابن سينا (تحليل ونقد) »

١١- ابن رشد : تهافت الفلاسفة تحقيق د . محمد العربي دار الفكر اللبناني ١٩٩٣ م .

الطبعة السادسة . طبعة دار المعارف بمصر تحقيق د . سليمان دنيا .

١٢ - : فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من اتصال . طـ الجزائر .

١٣- الكشف عن مناهج الأدلة . تحقيق د . محمود قاسم ١٩٦٤ م .

١٤ - تلخيص منطق أرسطو . تحقيق د . جبرار تهامي . دار الفكر العربي بيروت ١٩٩٢ .

١٥- ابن القيم : مدارج السالكين . دار الكتاب العربي بيروت ١٣٩٢ هـ .

١٦ احمد أمين ، د . ركني نجيب محمود : قصة الفلسفة اليونانية لحنه التأليف والترجمة طـ ٧ .

١٧ - أرسطو : كتاب النفس . ترجمة د . احمد فؤاد الأهواني طـ الحلبي ١٩٤٩ م .

١٨ - الأبيجى : الموافق وشرحه طـ مكتبة المتنبي / القاهرة .

١٩- البغدادي : الفرق بين الفرق . دار الآفاق بيروت ١٩٧٧ .

٢٠- الیهقی ، ظهير الدين : تاريخ حكماء الاسلام . مطبوعات المجمع العلمي بدمشق . حققه محمد كرد علي . دمشق ١٩٤٦ م .

٢١- جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية . دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٧٣ م .

٢٢- الجويني : الارشاد إلى قواطع الأدلة في الاعتقاد تحقيق المستشرق الفرنسي لوسيانى باريس ١٩٨٣ م .

٢٣- دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام . ترجمة د . محمد عبد الهادي ابو ريده . القاهرة ١٩٥٤ م .

٢٤- ديورانت : قصة الحضارة نشرة جامعة الدول العربية .

٢٥- الرازي (فخر الدين) : لباب الاشارات والتبسيطات تحقيق د . احمد حجازي السقا ١٩٨٦ م .

- ٢٦ - مصارعة الفلاسفة . تحقيق د . سهير محمد مختار ١٩٧٦ م .
- ٢٧ - الرازي (فخر الدين) : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين دار الكتاب العربي بيروت ١٩٨٤ م
- ٢٨ - سانتلانا : الوجود الالهي . مكتبة الخافقين ط . الأولى ١٤٠١ هـ .
- ٢٩ - الشهرستاني : الملل والنحل تحقيق محمد سيد كيلاني دار المعرفة بيروت ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م .
- ٣٠ - عبدالله بن محمد البطليوسي الاندلسي : الحقائق في المطالب العالية في الفلسفة العويصة . تحقيق د . محمد رضوان الداي . دار الفكر دمشق ١٤٠٨ هـ .
- ٣١ - القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف جمع ابن متويه .
- ٣٢ - عبد الرحمن بدوي : أفلوطين عند العرب . دار النهضة العربية القاهرة ١٩٦٦ .
- ٣٣ - الغزالي : تهافت الفلاسفة . تقديم د . جيار تهايم دار الفكر اللبناني ١٩٩٣ م .
- ٣٤ - مقاصد الفلاسفة ط صبيح .
- ٣٥ - الاقتصاد في الاعتقاد . الحلبي (بدونه) .
- ٣٦ - الفارابي : فصوص الحكم (ضمن مجموعة رسائل الفارابي) ط الخانجي ١٩٠٧ م .
- ٣٧ - الدعاوي القلبية حيدر آباد ١٣٤٦ هـ .
- ٣٨ - فؤاد زكريا : التساعية الرابعة لأفلوطين - دراسة وترجمة الهيئة المصرية العامة للتأليف القاهرة ١٩٧٠ م .
- ٣٩ - فتح الله خليف : فلاسفة الاسلام . دار الجامعات المصرية ١٩٧٩ م .
- ٤٠ - القفطي جمال الدين : تاريخ الحكماء طبعة المثنى بغداد (بدونه) .
- ٤١ - الكندي رسائل الكندي الفلسفية . تحقيق د . أبو ريدة القاهرة ١٩٥٢ م .
- ٤٢ - محمد السبهي : الجانب الالهي من التفكير الاسلامي . مكتبة وهبه . ١٤٠٢ - ١٩٨٢ م .

- ٤٣- محمد جلال شرف : الله والعالم والانسان دار المعارف ١٩٧١ م .
- ٤٤- محمد السيد الجليلند : ابن تيمية وقضية التأويل . عكاظ للنشر ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م .
- ٤٥- محمد عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق دار المعارف ١٩٩٢ م .
- ٤٦- محمد عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد دار المعارف بمصر ١٩٨٤ م .
- ٤٧- محمد عاطف العراقي : أدلة وجود الله [ضمن دراسات فلسفية مهداه إلى روح عثمان أمين . القاهرة ١٩٧٩] .
- ٤٨- محمد علي ابو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام دار المعرفة الجامعية ١٩٨٤ م .
- ٤٩- حي هويدى : محاضرات في الفلسفة الاسلاميه . القاهرة ١٩٦٦ .
- ٥٠ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ١٣٧٣ - ١٩٥٣ .
- ٥١ ليج ادمس : في العصر الوسيط دار القلم بيروت ١٩٧٩ م .

**

*

فهرس الموضوعات

٥	مقدمة :
٩	الفصل الأول : الله أو واجب الوجود .
١١	أولاً : الواجب والممكن .
١٣	ثانياً : الأدلة على وجود واجب الوجود بذاته .
٢٩	ثالثاً : صفات واجب الوجود .
٤٣	رابعاً : علم واجب الوجود .
٤٨	خامساً : تقويم ونقد .
٥٣	الفصل الثاني : العالم فى الفكر السينوى
٥٥	تمهيد :
٥٥	أولاً : تصور العالم فى الفكر اليونانى .
٥٩	ثانياً : تصور العالم فى الفكر الاسلامى .
٦٣	ثالثاً : مشكلة العالم . قدمه وحدوته عند ابن سينا
٦٤	- أدلته على قدم العالم .
٦٤	- الدليل الأول : بطلان صدور حادث عن قديم .
٧٠	- الدليل الثانى : القول بقدم الزمان والحركة .
٧٥	- الدليل الثالث : دليل الامكان
٧٧	- تعقيب
٧٨	رابعاً : نظرية الفيض أو الصدور .
٨٦	خامساً : مشكلة أبدية العالم .
٨٨	- ملاحظات عامة .
٩١	الفصل الثالث : النفس .

- تقديم ٩٣
- نبذة عن النفس في الفكر الانساني : ٩٤
- عند قدماء المصريين
- عند اليونانيين :
- سقراط - أرسطو - أفلاطون
- أولاً : النفس عند ابن سينا ٩٧
- براهين وجود النفس
- ماهية النفس ١٠٦
- روحانية النفس ١٠٩
- ثانياً : أصل النفس ومصيرها - ١١١
- النفس حادثة بحدوث البدن ١١٣
- خلود النفس ١١٣
- إنكار التناسخ ١١٧
- ثالثاً : قوى النفس : ١١٩
- نباتية - حيوانية - إنسانية ١٢٠
- رابعاً : المعاد ١٣٥
- تعقيب ١٤١
- خاتمة عامة ١٤٥
- فهرس بالمصادر والمراجع ١٤٩
- فهرس بالموضوعات

دار الدعوة

للطببع والنشر والتوزيع

٢ ش منشأ - محرم بك - الإسكندرية

ت: ٤٩٠١٩١٤ / ٤٩٠٧٩٩٨ / فاكس : ٥٩٥١٦٩٥

مكتب توزيع القاهرة ت : ٣٨٣٢٧٤٧

To: www.al-mostafa.com